

N.º de Aluno: 20004

**O homem e a sua animalidade:
Considerações sobre a afirmação do instinto e da vida na
filosofia de Nietzsche**

Maria João Isidro Guerreiro

**Dissertação de Mestrado em Filosofia
Especialização em Estética**

**Orientador:
Professor Doutor João Pardana Constâncio**

Março, 2012

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, especialização em Estética, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Pardana Constâncio, professor auxiliar do departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

RESUMO

O HOMEM E A SUA ANIMALIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A AFIRMAÇÃO DO INSTINTO E DA VIDA NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Maria João Guerreiro

PALAVRAS-CHAVE: Animalidade, Instinto, Pulsão, Afeto, Corpo, Vida, Vontade de Poder, Natureza, Cultura, Arte

A presente dissertação procura explorar a proposta da filosofia nietzschiana de uma relação de continuidade do homem com a natureza e a vida, a partir da afirmação da sua animalidade. Compreendendo que todos os organismos vivos são uma multiplicidade de instintos, pulsões e afetos que entre si se relacionam e organizam segundo uma lógica dinâmica de luta, conflito e superação (a que Nietzsche dá o nome de «vontade de poder»), averigua-se a possibilidade de fazer do corpo um «fio condutor» para uma leitura do homem à luz da sua vida orgânica. Analisa-se o modo como, no pensamento nietzschiano, a história da cultura é uma história de crueldade para com a animalidade, e de como a moral, enquanto seu instrumento, é uma negação da vida, conducente a um homem envergonhado de si mesmo, doente, niilista e decadente. Pensa-se de que forma a filosofia de Nietzsche constitui um esforço maior de inversão da tendência hostil à vida e um apelo para uma reavaliação geral dos valores, propondo, em alternativa, um absoluto «dizer *Sim*» à vida e à animalidade. Defende-se que esse esforço afirmativo compreende uma possibilidade de superação da decadência e uma revitalização do ser humano, exemplificada no homem de tipo superior que vive em harmonia com a vida. Por fim, analisam-se os fenómenos estético e artístico a partir da proposta nietzschiana de ver a «a arte pela ótica da vida», e procura-se sustentar que esta constitui uma experiência de intensificação e celebração da animalidade, do corpo e da vida.

ABSTRACT

MAN AND HIS ANIMALITY: CONSIDERATIONS ABOUT INSTINCT AND LIFE'S AFFIRMATION IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

Maria João Guerreiro

KEYWORDS: Animality, Instinct, Drive, Affect, Body, Life, Will to Power, Nature, Culture, Art

The present dissertation seeks to explore the proposal of nietzschean philosophy of a continuous relationship between man, nature and life, departing from the affirmation of his animality. Assuming that all living organisms are a multiplicity of instincts, drives, and affects that are related to each other and that organize themselves according to a dynamic logic of struggle, conflict, and overcoming (which Nietzsche calls “will to power”), the dissertation puts forward the hypothesis that the body should be the “guiding thread” that allows for an interpretation of the human being in the light of his organic life. It will be analysed how, in Nietzsche's thought, the history of culture is history of cruelty against animality, and how morality, as its instrument, is a denial of life, and transforms man into a being ashamed of himself, sick, nihilist and *décadent*. Nietzsche's philosophy is a major effort to invert the hostile tendency to life and a call for a revaluation of all values, providing, in alternative, an absolute “saying *Yes*” to life and to animality. It will be argued that this affirmative effort constitutes a possibility of overcoming human decadence and, at the same time, revitalize the human being, a possibility which is epitomized by the superior man that lives in harmony with life. Finally, as an attempt to follow the nietzschean suggestion “to look at art through the prism of life”, the aesthetic and artistic phenomena will be analysed, and it will be proposed that art is an experience of intensification and celebration of the animality, the body, and life.

Índice

Introdução.....	1
1 Animalidade e vida: um eixo traçado por Nietzsche.....	3
1.1. A vida é orgânica e instintiva, é vontade de poder.....	3
1.2. A abordagem nietzschiana do homem: uma relação de continuidade com a natureza e a vida.....	8
2 A história da cultura como história de crueldade para com o animal humano.....	12
2.1. A moral: instrumento de crueldade hostil à vida.....	16
2.2. Superar a moral, superar a decadência, superar a crueldade.....	21
3 Dizer <i>Sim</i> à animalidade, dizer <i>Sim</i> à vida: uma proposta de revitalização do ser humano.....	22
3.1. O esquecimento animal	23
3.2. Traduzir o homem de volta para a natureza.....	29
3.3. Para lá do animal doente: a grande saúde como afirmação da vida.....	33
3.4. O homem superior diz <i>Sim</i> à vida e à animalidade	34
4 A arte como uma intensificação e glorificação da animalidade e da vida.....	45
4.1. A arte como fruto da excitação dos sentidos: a embriaguez, um estado de intensificação de forças.....	46
4.2. A arte e o mundo dionisíaco da transformação: um dizer <i>Sim</i>	52
4.3. «A nossa última gratidão para com a arte».....	56
Conclusão.....	58
Bibliografia.....	61

Índice de abreviaturas dos títulos das obras de Nietzsche

As referências apresentadas remetem apenas para as obras ou fragmentos de Nietzsche citados na dissertação.

A	<i>Aurora</i>
AC	<i>O Anticristo</i>
BM	<i>Para Além do Bem e do Mal</i>
CI	<i>Crepúsculo dos Ídolos</i>
Co. Ext. II	Segunda Consideração Extemporânea: <i>Dos Usos e Desvantagens da História para a Vida</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
GC	<i>A Gaia Ciência</i>
GM	<i>A Genealogia da Moral</i>
HH	<i>Humano, Demasiado Humano</i>
NT	<i>O Nascimento da Tragédia</i>
WLN	Writings from the Late Notebooks*
ZA	<i>Assim Falava Zaratustra</i>

* Fragmentos póstumos de Nietzsche, edição consultada: *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Bittner, Rüdiger (Ed.), Tradução de Kate Sturge, Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (5.^a edição)

*Procuro despir-me do que aprendi,
Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,
Mas um animal humano que a Natureza produziu.*

Alberto Caeiro in O Guardador de Rebanhos

Introdução

Ponto de partida, o corpo e a fisiologia: porquê?

Nietzsche, Agosto-Setembro de 1885, WLN 40[21]

Esta investigação nasce de uma curiosidade despertada pelo entusiasmo contagiante da filosofia de Nietzsche e, sobretudo, por uma afinidade muito particular que com ela encontramos – a sua proposta de afirmação do instinto, da animalidade no homem, do corpo, da natureza e da vida. Esta dissertação surge no contexto de um esforço de alargar o âmbito de leitura do legado nietzschiano e de contribuir com uma nova proposta teórica: a de que a afirmação da animalidade e da vida cria condições para uma revitalização geral do homem.

Ao longo desta investigação, sentimo-nos constantemente desafiados a mergulhar de uma forma cada vez mais profunda no pensamento de Nietzsche, e as afinidades iniciais substantivaram-se em questões e vontades. Thoreau, no *Walden, or Life in the Woods*, escreveu: «I did not wish to live what was not life, living is so dear». Nietzsche viu na vida o encanto e nada mais quis ser senão um afirmador de tudo aquilo que a intensifica. Esta dissertação é o resultado de uma visão em comum. Partimos desta afinidade com Nietzsche pelo valor da vida, e do seu esforço para aproximar o homem da vida ao lê-lo num eixo de continuidade com a natureza, para propor uma nova leitura da sua fisiologia e da sua animalidade. Tal como Nietzsche, fizemos da animalidade, do corpo e da fisiologia ponto de partida.

Neste sentido, o primeiro capítulo exporá por que motivos quis o filósofo fazer do corpo um «fio condutor» da sua filosofia e dará a ver que o homem está ligado à natureza pela sua animalidade. É um organismo vivo, uma multiplicidade de instintos, pulsões e afetos, de relações de poder. Pensando o homem a partir daquilo que tem de mais animal, Nietzsche nomeou a sua filosofia como uma «psicofisiologia»¹, e mostraremos de que forma, pelo feixe da sua animalidade, é o ser humano um *continuum* da natureza e da vida.

De seguida, procuraremos demonstrar como a história da cultura é uma história de crueldade para com a animalidade. A investigação incidirá na abordagem nietzschiana sobre os instrumentos da cultura e da civilização, com destaque para a

1 BM 23

moral e para os seus valores hostis à vida. Sustentaremos que a moral não só foi responsável por um violento divórcio em relação ao passado animal do homem, como nele incutiu a noção de culpa para com a sua natureza primeira, originando um animal que definha e uma cultura decadente.

Fundamentando que é necessário incorporar a história de repressão da animalidade para ultrapassar o ressentimento, partiremos da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche e da sua filosofia que diz *Sim*, para explicar a nossa proposta: afirmar que aquilo que há de mais animal no homem, aquilo que o liga à natureza e à vida, no qual radica a sua força, constitui uma hipótese de superação da decadência e de revitalização do ser humano. Nesta linha, mostraremos como o pensamento nietzschiano apela para uma reavaliação geral dos valores e sintetiza uma tradução do homem de volta para a natureza (salientando porém que não propomos um retorno a um estado primitivo, selvagem, a-cultural). Neste contexto, pensaremos de que forma Nietzsche perspectiva nos «futuros donos da terra»² um tipo de homem e um tipo de cultura afirmadores, para lá da decadência, cujos indivíduos se respeitam enquanto criadores e enquanto criaturas³ e criam novos valores de acordo com a natureza e a vida.

Finalmente, averiguaremos de que modo as experiências estética e artística constituem, para Nietzsche, uma intensificação e uma glorificação, quer da vida, quer da animalidade. Nietzsche entendeu que um estado de sobre-excitação dos sentidos e das forças fisiológicas é pré-condição da criação artística. Propôs que se olhasse a arte pelo prisma da vida e, da mesma forma, será nosso intuito defender que a arte está em uníssono com a vida e com o mundo, que o jogo da metamorfose, tal como o das forças do mundo, é um dizer *Sim* à vida e à animalidade.

Num fragmento tardio, Nietzsche escreveu: «if we say Yes to a single moment, this means we have said Yes not only to ourselves, but to all existence»⁴. É nosso objetivo mostrar que afirmar a vida supõe afirmar a animalidade, e que, tal como Nietzsche também o disse, ao fazê-lo, toda a eternidade será bem-recebida, justificada, redimida e afirmada.

2 WLN 37[8] p. 32

3 BM 225

4 WLN 7[38] p. 135

1 Animalidade e vida: um eixo traçado por Nietzsche

Numa nota escrita no final do ano de 1886, Nietzsche refere que o homem não é apenas um indivíduo, mas também *o que vive* no indivíduo, tudo o que nele é orgânico⁵. Esta abordagem, que marca a singularidade do pensamento nietzschiano, distancia-se daquilo que foi a tradição moderna, de pendor eminentemente cartesiano e racionalista, segundo a qual o homem é *res cogitans*, pensamento, sujeito que existe porque pensa. Para Nietzsche, numa linha que muitos dos seus leitores têm aproximado de um pensamento naturalista, o homem, mais do que *homo sapiens* é *homo natura*, na medida em que, segundo o filósofo, a ação humana é indissociável da sua matriz orgânica e natural.

De acordo com o autor alemão, todos os organismos vivos são uma multiplicidade dinâmica de instintos (*Instinkte*), pulsões (*Triebe*) e afetos (*Affekte*)⁶. As pulsões e os instintos são forças que visam a satisfação de necessidades orgânicas. A estes termos associamos a ideia de impulso, de uma força espontânea e involuntária que provoca um movimento de um corpo, de um estímulo que incita a agir, propela. Os afetos, por seu turno, são impressões e percepções, modos de sentir decorrentes de ser uma força ou um organismo (enquanto multiplicidade de forças) orientado, por uma pulsão, para um objetivo⁷. As pulsões são afetadas umas pelas outras, são sensíveis umas às outras⁸, o que permite que estejam em permanente comunicação e relação. Um organismo é, portanto, uma rede dinâmica de relações entre pulsões. Para Nietzsche, essas relações pautam-se por uma incessante luta de cada pulsão em tornar-se dominante, alcançar um objetivo e satisfazer uma necessidade. São relações de poder.

1.1. A vida é orgânica e instintiva, é vontade de poder

As forças instintivas são orgânicas e estão na base de todas as formas de vida.

5 A ênfase é nossa. WLN 7[2] p. 129

6 Por motivos de restrição teórica, não nos debruçaremos sobre as eventuais diferenças entre estes termos. Nietzsche utiliza-os de forma mais ou menos equivalente (embora a pulsão esteja relacionada com uma necessidade orgânica mais básica, sem um alvo determinado, e o instinto já com um certo automatismo de satisfação de uma pulsão), pelo que vamos adoptar a tendência do autor.

7 «An "affect" is simply what it feels like to be driven by a drive», «[affects are] ways of being affectively driven to some (more or less determinable) goal». In Constâncio, «On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer», Nietzsche-Studien 10, 2011, p. 18

8 cf. Wotling, Patrick, «What Language do Drives Speak?» in Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer (Eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 75

Para Nietzsche, a vida é vida orgânica, é o reino do instintivo, das funções do organismo, é *vontade de poder* (*Wille zur Macht*). De acordo com o filósofo, as pulsões e os instintos estão em permanente conflito uns com os outros, e, a cada momento, aspiram a uma posição soberana num determinado organismo. A vida orgânica é uma fervilhante luta de pulsões, uma dinâmica de relações de poder entre uma multiplicidade de instintos, pelo que, como nos diz Zarathustra, «onde quer que encontrasse aquilo que possui vida, encontrei a vontade de poder»⁹.

As pulsionais forças estão intrinsecamente ligadas umas com as outras, são relações. Segundo Nietzsche, cada organismo vivente é um campo de forças, um feixe caótico de instintos, cujas pulsões em confronto oscilam entre o comando e a obediência. A vida é orgânica, é instintiva e pulsional, e gera-se precisamente nesta lógica de combate e domínio, sendo, por isso, não um meio para alguma coisa, como nos diz o filósofo numa nota escrita na primavera de 1888, mas uma forma de crescimento de poder¹⁰. Cada instinto luta e age para dominar os restantes, atingir uma posição de supremacia, sendo a "lógica" da sua atividade a da intensificação do seu poder (*Macht*) em relação às outras pulsões¹¹. Nesta linha, no aforismo 36 de *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche constata:

«Admitindo enfim que se consiga explicar toda a nossa vida instintiva como desenvolvimento e ramificação de uma única forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de poder – [...] ter-se-ia assim o direito de definir toda a força atuante, inequivocamente, como: *vontade de poder*.»

Esta incessável procura feroz pela supremacia cria condições para que a vida pulsional [e toda a vida, porque toda a vida é pulsional] possa ser entendida como guerra, conflito, luta e combate violento de instintos. Nietzsche fala-nos de uma «imposição tirânica impiedosa e implacável de aspirações ao poder»¹², de um desejo insaciável de manifestar e conquistar, de crescer para dominar. Para tal efeito, os instintos transformam-se, cambiam-se, multiplicam-se e desdobram-se. São forças criativas que inventam formas de se sobrepor às suas oponentes para as subjugar. A vontade de tornar-se mais forte gera-se na luta entre os centros de forças e não traduz

9 ZA, Da Vitória Sobre Si Próprio

10 WLN 16[12] p. 274

11 Cf., por exemplo, Constâncio, «Darwin e Nietzsche», in: Pombo, O./ Pina, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa, Fim de Século, 2012, p. 126, Constâncio, «On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer», *Nietzsche-Studien* 10, 2011, pp. 17-22, e o texto ainda inédito: Constâncio, «"O que somos livres para fazer? Reflexão sobre o problema da subjetividade em Nietzsche"» (conferência apresentada na Universidade de São Paulo em 2010 nos Encontros Nietzsche).

12 BM 22

um simples esforço de autoconservação, mas uma necessidade de apropriação, de querer dominar para ser mais, ser mais forte, e poder assim alcançar a descarga pulsional. Para Nietzsche, a regra do mundo não é a luta pela sobrevivência, mas a luta pelo poder, por mais, melhor, mais rápido e mais frequente¹³. Nada se quer conservar como é, tudo quer crescer e acumular força, expandir-se. A vida é apropriação, sujeição daquilo que é mais estranho e mais fraco, incorporação e exploração¹⁴. É um combate de orgânicos e animais instintos.

Em virtude do fluxo instintivo se pautar pela dinâmica relacional da luta pelo domínio, Nietzsche considera os organismos como uma verdadeira oligarquia¹⁵, em que os mais fortes dominam os mais fracos¹⁶. Segundo Schacht, «'power' for Nietzsche is fundamentally a matter of transformation, involving the imposition of some new pattern of ordering relations upon forces not previously subject to them»¹⁷. Pensar em vontade de poder é também pensar em grau, estatuto e hierarquia de necessidades e forças. Com efeito, tudo o que acontece, todo o movimento, tudo aquilo que transforma e torna em alguma coisa, evolui, é uma relação de grau e de forças, uma luta¹⁸.

Um organismo, um corpo, é portanto um campo de forças inigualáveis e em diferentes estados de poder (ou domina ou é dominado), que permanentemente oscila com o confronto da vida pulsional. Cada componente de um corpo está em constante crescimento, luta e reprodução, a nascer, lutar e morrer. Cada um tem a sua lei de desenvolvimento, e, ao passo que um elemento se aproxima da morte, outro emerge¹⁹.

Porque constantemente em luta, o mundo a todo o momento se cria, se faz novo, morre, nasce. O mundo está sempre em vias de se tornar qualquer coisa. A tensão entre forças altera invariavelmente o organismo e as formas de vida, tal como altera a própria pulsão, instinto básico que luta. Da mesma forma que uma pulsão, como nos diz Constâncio, é relacional – porque está constantemente «a ser transformada pela sua relação conflitual com as outras pulsões» – os organismos, como multiplicidade de pulsões, e o mundo, como «feixe caótico e virtualmente infinito de campos de força intrinsecamente relacionados uns com os outros e em constante mutação por efeito da

13 WLN 34[208] p. 13

14 BM 259

15 GM II, 1

16 WLN 36[21] p.25

17 Schacht, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 229

18 WLN 9[91] p. 155

19 WLN I[58] p. 59

conexão de uns com os outros»²⁰, está também em recorrente transformação, em permanente oscilação de estados. Como escreve Richard Schacht, «this sometimes preserves and strengthens, and sometimes weakens and destroys, but invariably changes the organisms and ultimately the forms of life involved, along with the relations among them»²¹. Mudança, multiplicidade, hierarquia, ordem e desintegração constantes, regulação e interrupção – tudo isto caracteriza este mundo, um mundo que, para Nietzsche *se torna*, a todo o momento, *qualquer coisa*. O mundo é de uma dupla valência: eternamente se cria e eternamente se destrói. É *dionisíaco*. «A becoming that knows no satiety, no surfeit, no fatigue – this is my *Dionysian* world of eternal self-creating, of eternal self-destroying»²², diz Nietzsche, rematando, na mesma nota, que, portanto, o mundo é vontade de poder e nada mais.

O mundo nietzschiano é um mundo vincadamente animal, pulsional, conduzido pela energia instintiva que caracteriza todos os corpos, sejam eles moleculares ou macroscópicos. O mundo é «um monstro de forças, sem começo, sem fim», uma «quantidade de força»²³ que jamais se exaure, mas a cada momento se transforma. Tudo aquilo que existe no mundo, que vive, quer, como escreve Nietzsche no aforismo 13 de *Para Além do Bem e do Mal*, *descarregar* a sua força, dar vazão à sua energia pulsional. «Organisms strive above all else to discharge their accumulated stores of strength in spontaneous outward expressions of their native vitality», diz ainda, a este propósito, Daniel Conway²⁴. Assim, o mundo é um fluxo ininterrupto de força pulsional que se torna, a todo o momento, cada vez mais complexo, com pulsões cada vez mais acuradas, potentes e especializadas. A lógica dinâmica da vontade de poder, própria da vida orgânica instintiva, é um esforço de crescimento pulsional, de assimilação e incorporação do adversário (que quer controlar para que aja em seu favor, seja sua função²⁵) e superação (*Überwindung*) de si mesmo. Um organismo – enquanto campo e multiplicidade de relações de poder – procura a descarga das suas forças, mas também,

20 Cf. Constâncio, «On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer», *Nietzsche-Studien* 10, 2011, p. 23, e o texto ainda inédito: Constâncio, «"O que somos livres para fazer? Reflexão sobre o problema da subjetividade em Nietzsche».

21 Schacht, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 243

22 WLN 38[12] p. 38

23 *ibidem*

24 Conway, Daniel, «Life and Self-Overcoming», in Pearson, Keith Ansell (Ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 534

25 cf. Wotling, Patrick, «What Language do Drives Speak?» in Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer (Eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 77

como já referimos, expandir o alcance da sua supremacia²⁶. Como escreve ainda Conway, «an organism strives above all to discharge its accumulated stores of strength, but it also does so in such a way that promises to maximize its attendant “feeling of power”»²⁷. Ainda na mesma linha, ao forjar o termo «vontade de poder», Wotling considera que, «Nietzsche veut désigner tout à la fois un jeu de forces, d'affects, de sentiment de plaisir accompagnant une lutte qui est un processus d'assimilation et de croissance, en d'autres termes une tendance permanente à se surmonter soi-même»²⁸.

Embora Nietzsche conceba o mundo como «um jogo de forças e vagas de força»²⁹, não o entende como um campo de energias exclusivamente caótico e desenfreado, de forças unicamente mecânicas. Pelo contrário, como afirma o filósofo, o instinto é o mais inteligente dos tipos de inteligência descobertos até agora³⁰, na medida em que, como escreve Constâncio, «drives are not brute impulses, but rather *perceptions*», «perceptual relations to the external world, but also *to each other*»³¹. Por serem interpretações e perspectivas, as pulsões adaptam-se umas às outras e ao ambiente³², e avaliam que hipóteses têm de obter gratificação e intensificar o seu poder.

Neste sentido, os instintos procuram sempre aquilo que lhes resiste e que, nessa luta pela resistência, possa fortificá-los. Com efeito, é dessa procura pulsional pelas resistências que se gera a lógica dinâmica de confronto e combate pelo poder, porque, como escreve Nietzsche, «the will to power can only express itself against resistances»³³. A dinâmica de luta e poder entre os instintos dá-se quando estes se debatem com outras forças orgânicas que lhes fazem frente, os confrontam e obrigam a lutar para violar e se defender de ser violado³⁴. Cada força é importante para as restantes, na medida em que é uma resistência, e estimula, pelo combate, as suas oponentes a crescer e expandir o seu poder. Este é um processo que não conhece nem a neutralidade, nem o descanso, sendo a vida e o mundo uma constante luta dinâmica entre uma multiplicidade de instintos, pulsões e afetos.

26 GC 349

27 Conway, Daniel, Op. cit., p. 532

28 Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF/Quadriage, 2009, p.79

29 WLN 38[12] p. 38

30 BM 218

31 Constâncio, João, «On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer», *Nietzsche-Studien* 10, 2011, p. 19

32 «So that at every moment the “total state” of the organism is a cluster of perspectival relations, not an aggregate of mechanical, causal relations among atomic parts» in Constâncio «On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer» *Nietzsche-Studien* 10, 2011, p. 25

33 WLN 9[151] p. 165

34 WLN 14[79] p. 246

1.2. A abordagem nietzschiana do homem: uma relação de continuidade com a natureza e a vida

Nietzsche considera que para se perceber o que é a vida, que tipo de luta e tensão é, a fórmula «a vida é vontade de poder» deve ser aplicável às árvores, às plantas e ao homem³⁵. Nietzsche escreve que todas as pulsões do animal se combatem segundo a lógica do poder³⁶ e que também as árvores da selva lutam pelo poder³⁷. Numa linha de *continuidade* com a natureza e a vida, o autor propõe que o homem, na qualidade de corpo, biologia e organismo, é igualmente orientado por uma multiplicidade de instintos, afetos e pulsões em luta por uma posição soberana. Tal como todos os organismos que vivem, o homem é um feixe de instintos. Como nos relembra Schacht, «while human life may differ in many particular and important respects from other forms of life, it cannot be supposed to be an affair entirely apart, differing so radically that little more than the word 'life' is common to them. We are, after all (as he never tires of observing), 'a species of animal'. Human life is still but one of many forms of life, animal even if no longer merely so»³⁸. Se o homem é vida, se é animal (se bem que já mais do que animal, como veremos ao longo deste ensaio), então é também instinto e, tal como todos os organismos, uma multiplicidade de «vontades de poder», cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e formas³⁹.

Na tarefa de pensar o homem, Nietzsche pensa-o a partir da natureza e da animalidade. Repensa o homem como organismo e corpo. Naturaliza a vontade e a ação humanas, aproximando o homem das espécies vivas que com ele partilham uma matriz orgânica e animal – no fundo, todas as espécies, todas as formas de vida. O autor suspende os conceitos de sujeito e de vontade substancial, entendida à maneira de Schopenhauer, para os pensar no seio da atividade instintiva. No aforismo 19 de *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche escreve que a vontade compreende três elementos (num claro distanciamento da noção schopenhaueriana de vontade e da tradição do conceito de livre arbítrio, que supera). Enuncia que «em todo o querer há uma pluralidade de sensações», salientado o caráter sensorial e estético da vontade, que «há um pensamento que comanda», e, finalmente, «um afeto», uma pulsão por detrás da

35 WLN 11[111] p. 220

36 WLN 36[31] p. 27

37 WLN 11[111] p. 221

38 Schacht, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 237

39 WLN 1[58] p. 60

vontade. Como defende, «a vontade não é somente um complexo de sensações e reflexões, mas também um afeto: precisamente o do comando». Segundo Nietzsche, a vontade não é um desejar ou querer consciente que orienta a ação humana. Não existe, na verdade, a vontade:

«'willing' is *not* desiring, striving, wanting: it distinguishes itself from these by the *affect of the command*. There is no 'willing', but only a *willing-something*.»⁴⁰

Nesta linha, tal como tudo aquilo que é natural, o homem é uma atroz luta animal de pulsões e afetos. É o resultado não definido do confronto entre os seus instintos, e não aquilo que consciente ou propositadamente quer ser. Não há sujeito atômico, nem substância. O homem é uma multiplicidade de forças⁴¹, e «o corpo uma coletividade de numerosas almas», de «subvontades» e de «subalmas»⁴² que obedecem e agem em função dos desejos e das necessidades pulsionais. O homem é, num primeiro plano, organismo e pulsão, um animal cujas qualidades ainda não estão determinadas⁴³, pois é o efeito da guerra inesgotável e criadora dos instintos. A este respeito, escreve Richard Schacht: «the world, for Nietzsche, ourselves and all else included, is to be conceived neither as some sort of substance or collection of material entities, nor a 'spirit' or 'will', but rather as the totality of such dynamic or fields of force, in a condition of internal tension and instability»⁴⁴.

É nesta sequência que Nietzsche subjuga aquilo que outrora distinguia o homem dos restantes animais, o grande arauto da cultura humana – a sua faculdade de pensar – à fervilhante vida dos instintos. No aforismo 36 de *Para Além do Bem e do Mal*, lemos:

«Admitindo que nada seja "dado" como real a não ser o nosso mundo de desejos e paixões, que não possamos descer ou ascender a nenhuma "realidade" que não seja a dos nossos instintos – então pensar é apenas uma inter-relação desses instintos.»

Nietzsche naturaliza a consciência e a racionalidade. Entende-as como uma ferramenta⁴⁵ e um instrumento das necessidades pulsionais. A consciência é desencadeada pelos impulsos e existe para servir o corpo. A atividade consciente está ao serviço das mais básicas funções animais, dos instintos que incansavelmente procuram o engrandecimento e a expansão da vida:

«The whole of *conscious* life, the mind including the soul, including

40 WLN 11[114] p. 222

41 WLN 34[123] p. 8

42 BM 19

43 BM 62

44 Schacht, Richard, Op. cit., p. 208

45 WLN 37[4] p. 29, 40[38] p. 45

the heart, including goodness, including virtue: in whose service does it work? In that of the greatest possible perfection of the means (means of nourishment, of enhancement) of the basic animal functions: above all, of the *enhancement of life*.»⁴⁶

No passo «Dos que desprezam o corpo», de *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche pensa o corpo como uma «grande razão», para quem o espírito, a «pequena razão», é apenas um instrumento e brinquedo. A consciência é a mão do corpo, uma palavra que designa uma parte do corpo, um instrumento que o «corpo criador criou para seu uso», «para ser mão da sua vontade», para satisfazer as suas necessidades pulsionais. O corpo é soberano porque, embora não diga Eu, como o espírito, procede como Eu, ordena, dirige e serve-se da consciência.

Do corpo nasce a consciência, como «última fase da evolução do sistema orgânico» e «por consequência também aquilo que há de menos acabado e menos forte neste sistema»⁴⁷. É um fenómeno meramente superficial, por detrás do qual, como fundo, toda a vida instintiva inconsciente subterrânea se desenrola⁴⁸ e da qual, na verdade, provém. É um signo, um sinal e um indício do jogo e da luta dos afetos, dessas raízes escondidas às quais está sempre ligado⁴⁹. Os pensamentos, os conceitos, as avaliações e as interpretações decorrem sempre da totalidade das exigências básicas da vida orgânica, dos ditames instintivos do corpo⁵⁰. São um produto da criativa vida afetiva, um desenvolvimento das impressões. O homem sente e percebe com o corpo. Interpreta a partir do corpo, porque «[é corpo] e nada mais»⁵¹.

Neste sentido, a atividade consciente deve ser entendida numa linha de continuidade com a natureza, com o corpo e com a vida instintiva. Radicalmente animal, criativo e agonístico, o corpo é pensado por Nietzsche na sua condição de organismo pulsional, e, por conseguinte, «um fenómeno muito mais rico e que permite observações muito mais claras»⁵² do que a consciência. Por isso, faz Nietzsche do corpo «ponto de partida» e «fio condutor»⁵³ da sua filosofia para compreender todos os fenómenos, porque do corpo todos eles nascem e dependem, são segundos. São orgânicos.

46 WLN 11[83] p. 215

47 GC 11

48 WLN 1[20] p. 55, GC 354

49 WLN 1[75] p. 60

50 WLN 1[61] p. 60, 2[77] p. 73, 7[60] p. 139, 11[96], p. 217

51 ZA, Dos que desprezam o corpo

52 WLN 40[15] p. 43

53 WLN 2[91] p. 77, 40[15] p. 43

Não querendo correr o risco de pensar o homem como mera bio-fisiologia, Nietzsche atenta para a importância de salvaguardar a multiplicidade dos processos internos de matriz natural como substrato primeiro de todas as formas de vida, como estrutura mais rica e mais forte porque estrutura plural. O autor pensa o homem no âmbito do largo domínio da natureza orgânica, entendendo que é no jogo conflituoso e animal dos instintos que radica toda a força que cria vida, que se faz a vida. A luta é a base da vida; a sua lógica é a da sua intensificação. O impulso animal, feroz, criativo e resistente por excelência é pensado por Nietzsche enquanto força que se quer sempre expandir, quer dominar, quer crescer⁵⁴.

Em Nietzsche, pensar a atividade instintiva e a multiplicidade impetuosa de relações de poder que nela se desenrola corresponde a uma vontade de afirmar a vida, de traçar um eixo de continuidade entre pulsão, instinto, afeto, animalidade, natureza e vida. A lógica relacional das pulsões, dilata-as e transforma-as, e não permite uma mera conservação dos organismos como aquilo que são, mas promove o seu crescimento, cultiva-os, potencia-os, engrandece-os. A vida é orgânica e animal; é uma incessante vontade de conquista, exploração e superação, tal como a própria o confidenciou a Zaratustra:

«Eis o segredo que a vida me confiou: "Olha – disse –, eu sou aquela que [deve sempre superar-se] a si própria».⁵⁵

Para Nietzsche, todas as formas de vida são orgânicas e pulsionais, sendo assim possível aproximar o homem da sua animalidade, da natureza, da planta, da terra e do corpo. Tal como constata Constâncio, «a vida como vida orgânica – o domínio do instintivo, das funções orgânicas, do organismo – é “vontade de poder”, e esta interpretação da vida orgânica é, para Nietzsche, o fio condutor para pensar todos os fenómenos especificamente humanos [...], é esse o seu fio condutor para pensar a *continuidade do homem com toda a Natureza*»⁵⁶.

Porém, no aforismo 115 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche refere que a educação do homem fez com que ele «[se tenha sentido] em relações falsas diante da natureza e do reino animal». A história da cultura, como veremos no próximo capítulo, procedeu a um afastamento do ser humano da sua raiz vincadamente animal (leia-se instintiva e

⁵⁴ GC 349

⁵⁵ ZA, Da vitória sobre si próprio. Tradução modificada a partir do confronto com a tradução inglesa da Cambridge (*Thus Spoke Zarathustra*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Del Caro, Adrian Pippin, Robert (Eds.), Tradução de Adrian del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

⁵⁶ Constâncio, «Darwin e Nietzsche», in: Pombo, O./ Pina, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa: Fim de Século, 2012, p. 125

pulsional). Nesta linha, o autor, irónica e perspicazmente, atenta que talvez os animais vejam o homem como aquele da sua espécie que, da maneira mais perigosa e bruta, perdeu o seu senso comum animal e, por isso, se tenha tornado um animal insano, um animal que ri e que chora, um animal, no fundo, miserável⁵⁷.

2 A história da cultura como história de crueldade para com o animal humano

No aforismo 235 de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche escreve: «Não se deveria, pois, desejar que a vida conserve o seu carácter violento, e que as forças e energias selvagens sejam sempre de novo suscitadas?» Como foi explanado ao longo da primeira parte, Nietzsche considera que são as forças animais – as pulsões e os instintos – que geram e regeneram a vida. Todavia, defende que estas forças e energias selvagens foram sufocadas e reprimidas pelas práticas civilizacionais e pela cultura humana.

Primeiramente, vejamos o que entende Nietzsche por cultura⁵⁸. Tal como Patrick Wotling refere no artigo *La culture comme problème*, recordando palavras de Éric Blondel, a cultura, em Nietzsche, é entendida como uma totalidade unificada de valores que uma sociedade, civilização ou época cria para responder à questão: «porque vivemos?»⁵⁹. A cultura é uma instância dinâmica de interpretação do mundo, pelo que analisar a cultura é examinar a maneira pela qual se efetua o processo de digestão da realidade. Esse processo de digestão, essa resposta à pergunta «porque vivemos?», é impositiva e veicula uma ideia de verdade, ou seja, apresenta-se e é incutida como uma explicação para a vida e para o real. Estas interpretações decorrem de uma forma de organização particular⁶⁰ que segue um modelo de hierarquia de valores que cada época e civilização adota e prescreve. Com efeito, diferentes tipos de cultura experimentam e produzem diferentes tipos de organização da vida humana orientados por diferentes tipos de valores. Cada cultura compreende uma série de hábitos e costumes dominantes

57 GC 224

58 Por motivos de restrição teórica, pretendemos abstrair-nos de uma eventual diferença substantiva entre cultura e civilização.

59 Wotling, Patrick, «La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique», *Nietzsche-Studien* 37, 2008, p. 21

60 *ibidem* p. 33

que são determinados segundo um critério de prioridade. O mecanismo fundamental da cultura, é, efetivamente, de acordo com Wotling, a fixação de valores:

«il commence toujours par une régulation des habitudes d'action provenant de l'extérieur, généralement soutenue par une interprétation (croyance [...] par exemple) imposée aux membres d'une communauté et utilisée pour fournir à la contrainte une apparence de légitimation.»⁶¹

A cultura tenta tornar o homem previsível, diferenciando-o dos estados primitivos da humanidade em que tudo era «livre, arbitrário, inabitual, imprevisto e imprevisível»⁶². Neste sentido, todos os costumes e instrumentos valorativos de uma cultura – crenças, ideais, sistemas políticos, morais, religiões – têm como finalidade controlar o homem, torná-lo manso e facilmente dominável. Para Nietzsche, a cultura domestica o animal que há no homem e coarta o livre curso dos seus instintos. A cultura corta o fio de espontaneidade que liga o homem à animalidade e fá-lo de uma forma cruel, bruta e inquisitorial. A cultura rotula a vida pulsional do homem como algo que lhe é inferior, como um passado animal que defende ter de ser esquecido, e inibe-o de viver livremente os seus instintos. A história da cultura e da civilização é uma história de crueldade para com a animalidade. Como escreve Wotling, em *Nietzsche et le problème de la civilisation*, «la cruauté tient à ce que l'homme combat l'arbitrarie de la nature en lui imposant tyranniquement des régularités qui ne lui appartiennent pas»⁶³.

Segundo Nietzsche, a cultura é expressão de uma crueldade transfigurada para com os impulsos animais do ser humano. Os esforços de superiorizar o homem, de o elevar para lá da sua condição animal, de o tornar civilizado são, na verdade, formas disfarçadas de castrar a livre vida do organismo humano. A história da cultura é, para Nietzsche, uma história de *espiritualização da crueldade para com a animalidade*. No aforismo 229 de *Para Além do Bem e do Mal*, lemos:

«quase tudo a que chamamos "cultura superior" se baseia na espiritualização e no aprofundamento da *crueldade* – esta é a minha tese.»

O homem é cruel para com a expressão dos seus instintos (sob a ilusão de que quer e pode controlá-los) pelo que, como afirma Wotling, «il faut considérer l'homme tout à la fois comme source et objet de la cruauté, comme matière et comme force tyrannique qui impose des formes à cette matière»⁶⁴.

Nietzsche descobre o estatuto fundador da crueldade a partir da redução

61 *ibidem* p. 45

62 A 9

63 Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF/Quadriage, 2009, p. 203

64 *ibidem* p. 216

genealógica dos sistemas de valores ocidentais, nomeadamente dos comportamentos moral e religioso⁶⁵. No seu esforço filosófico, na sua tentativa (*Versuch*) de averiguar acerca das origens das noções de Bem e de Mal, para as fundamentar ou, dada a sua insustentabilidade, superar, o filósofo constata que há uma base comum de crueldade para com os instintos e que «toute attitude humaine repose sur une aspiration à la domination d'autrui qui se sert de la cruauté comme d'un moyen»⁶⁶.

A civilização recorreu à crueldade para moldar o homem⁶⁷, condicionando a expressão da sua fervilhante força pulsional. O instinto, diz Nietzsche, tornou-se um «penoso sentimento de cobardia, sob a impressão da censura que os costumes fizeram repousar nele»⁶⁸. Tidos como pecaminosos, como veremos, os instintos foram domesticados, brutalizados e forçados a tornar-se noutra coisa. Foram contornados e reprimidos⁶⁹. Como nos diz Constâncio, «o espécime é moldado pelas instituições jurídicas e pelos costumes como "forças criativas", e isso quer dizer que os instintos da espécie [...] são *violentados* por essas forças criativas e *forçados* a transformar-se noutra coisa»⁷⁰. Todos os mecanismos pelos quais se violentaram esses instintos são os tais instrumentos de cultura que educaram o homem para a mansidão e lhe incutiram um sentimento de rancor e vergonha para com a sua animalidade:

«se se admitir que a finalidade de toda a cultura é domesticar a besta humana, para dela fazer um animal manso e civilizado, deverão considerar-se como verdadeiros instrumentos de cultura todos estes instintos de reação e de rancor que por fim hão de humilhar e domar as raças aristocráticas e os seus ideais.»⁷¹

Para Nietzsche, a transição do homem do estado primitivo para o estado cultural não compreende apenas a supressão dos instintos naturais, mas o desenvolvimento de novas configurações instintivas que reprimem, precisamente, os instintos mais básicos. Com esta tese, Nietzsche pretende ressaltar que, apesar de a cultura inibir a manifestação da animalidade humana, não está propriamente nos antípodas da natureza. Com a culturalização do homem (ou seja, a imposição de costumes que o tornam previsível e condicionam a livre expressão da sua animalidade) entramos no plano de

65 cf. *ibidem* p. 188

66 *ibidem*

67 GM II, 17

68 A 38

69 «The instincts [...] have become; they prove nothing about the super-sensible, not even about the animal, not even about the typically human.» WLN 34[81] p. 6

70 Constâncio, «Darwin e Nietzsche», in: Pombo, O./ Pina, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa: Fim de Século, 2012, p. 138

71 GM I, 11

uma segunda natureza (conceito a que retornaremos), uma nova natureza reconfigurada e transformada pela vida cultural em sociedade, em que não há lugar, porém, para os instintos mais animais e orgânicos. Todas as manifestações humanas são expressões da atividade instintiva; a cultura, por seu turno, é uma manifestação de novos instintos. Estes novos instintos são instintos sociais, amplamente partilhados, como veremos, contra naturais e cruéis para com aquilo que há de mais animal no homem.

No aforismo 16 do Segundo Ensaio d'A *Genealogia da Moral*, Nietzsche refere que, com o desenvolvimento da cultura e da sociedade, os homens deixaram de ser guiados pelos seus «instintos reguladores», obrigados que foram a renunciar à sua animalidade:

«Semianimais, acostumados à vida selvagem, à guerra, às correrias, às aventuras, [os homens] viram-se obrigados de repente a renunciar a todos os seus nobres instintos.»⁷²

Atenta o filósofo porém que, não obstante a repressão levada a cabo pela cultura e seus instrumentos, os antigos instintos não renunciaram de vez às suas exigências. A carga pulsional não atenua com a inibição. Neste sentido, «era preciso encontrar», como refere Nietzsche no mesmo passo, «satisfações novas e subterrâneas», novas configurações para a força pulsional reprimida. Daqui decorre que «os instintos, sob a enorme força repressiva, voltam para dentro», num processo a que Nietzsche chama «a interiorização do homem». Um pequeno mundo interior, a que, como sustenta o autor, mais tarde, se chamará alma, expande-se e amplia-se à medida que, inversamente, «a exteriorização do homem», a livre manifestação da sua animalidade, vai encontrando obstáculos. Como consequência desta violenta interiorização, um novo instinto se desenvolve, um instinto contra os instintos naturais, um instinto transformado que vê como má e vergonhosa a animalidade; este é o instinto da má consciência:

«Este instinto de liberdade, tornado latente pela pressão da força, sujeito e encerrado no interior, obrigado a desenvolver-se dentro de si mesmo, este instinto é... a má consciência.»⁷³

«Todos os instintos do homem selvagem, livre e vagabundo» voltaram-se contra a sua própria origem, «contra o próprio homem»⁷⁴. O homem civilizado é um campo de batalha entre os instintos animais, a primeira natureza, e os instintos sociais, culturais, morais, a segunda natureza. Como escreve Nietzsche, «o homem olhou com mau olhar

⁷² GM II, 16

⁷³ GM II, 17

⁷⁴ GM II, 16

por muito tempo as suas inclinações naturais»⁷⁵ e identificou-as com a má consciência. Esse mau olhar é uma consequência da cruel ação castradora da cultura e da moral, que educou o ser humano para o medo de viver a animalidade.

2.1. A moral: instrumento de crueldade hostil à vida

Os instintos só adquirem uma conotação de bem ou de mal uma vez associados a outros impulsos que já foram sujeitos ao crivo da avaliação de um determinado sistema de valores e costumes, a uma interpretação moral dos fenómenos⁷⁶. No aforismo 38 de *Aurora*, Nietzsche refere que todo o instinto é independente da consciência e que não possui nem um carácter nem uma designação moral, «só adquire tudo isso como uma *segunda natureza*»⁷⁷, a partir do momento em que se relaciona com outros instintos que já receberam o batismo do bem e do mal».

A moral é um dos instrumentos reguladores da cultura (aquele sobre o qual Nietzsche mais se debruça) que tem um efeito modificador no homem. «A moral não é outra coisa [...] senão a obediência aos costumes, sejam eles quais forem»⁷⁸, sendo os costumes, como já vimos, a maneira tradicional de agir e avaliar. Como foi avançado, é por meio da abordagem genealógica da moral que Nietzsche consegue compreender a história da cultura como uma história de espiritualização da crueldade, dado que toda a história de castração das pulsões e dos afetos é consequente de «um doentio moralismo que ensinou o homem a envergonhar-se de todos os seus instintos»⁷⁹. Para Nietzsche, a moral é uma espécie de tirania contra a natureza⁸⁰, a moral é contranatura, contra a expressão da animalidade:

«A moral contranatural, ou seja, quase toda a moral até agora ensinada, venerada e pregada, dirige-se [...] precisamente contra os instintos da vida, – é uma condenação, por vezes encoberta, por vezes ruidosa e insolente, desses instintos.»⁸¹

Assente numa história de violência para com as pulsões orgânicas, numa castradora repressão dos instintos animais do homem, a moral mutila-o e mortifica-o cruelmente. O regime da moral é o regime da penitência e da privação da animalidade. Os pressupostos da moral da cultura ocidental fizeram da santidade, da castidade e da

75 GM II, 24

76 BM 108

77 A ênfase é nossa.

78 A 9

79 GM II, 7

80 BM 188

81 CI, A Moral como Contra-Natureza, 4

abnegação as suas pedras de toque, fazendo crer que toda a vida pulsional do homem, as suas paixões e os seus desejos eram sintomáticos de uma fraqueza de espírito, de um espírito que se rege pela carne e que, mais tarde ou mais cedo, será tomado como culpado por um suposto pecado. Num apontamento do outono de 1887, Nietzsche constata que todos os fortes sentimentos de prazer (exuberância, voluptuosidade, triunfo, orgulho, audácia) foram marcados como pecaminosos e suspeitos⁸². A moral desenvolveu assim uma cultura do medo baseada no castigo para com todos aqueles que livremente aceitassem a sua animalidade. Nietzsche reflete que aquilo que «logra o castigo no homem e no animal é o aumento do medo⁸³, a finura da perspicácia, o domínio dos apetites» e que, nesse sentido, «o castigo doma o homem, mas não o melhora»⁸⁴. Aliás, faz possivelmente o contrário. A «consciência da culpa», de que fala Nietzsche no segundo ensaio d'A *Genealogia da Moral*, é uma produção falaciosa de uma noção de dever sacralizada que origina, como já dissemos, a ideia de pecado, a vergonha no homem (aquela vergonha que gosta de negar e de manter afastados os instintos naturais⁸⁵) e potencia o desenvolvimento da já referida má consciência «achada sobre o próprio homem, sobre o antigo *eu* animal»⁸⁶. Na verdade, como afirma Nietzsche, o instinto da má consciência deveria antes ter sido associado «a todas as inclinações antinaturais, todas as aspirações contrárias aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal»⁸⁷, e não à animalidade.

Por toda a forma de culpa que a moral imputa ao homem, por interpretar os instintos sob o crivo da punição, Nietzsche relembra o desenvolvimento da hipótese religiosa («o homem apoderou-se da hipótese religiosa, para levar o seu próprio suplício a um espantoso grau de dureza e intensidade»⁸⁸) e do cristianismo, que tornou os nobres instintos venenosos e doentes⁸⁹. O cristianismo, tal como a moral, é contra a vida⁹⁰, fazendo sobre ela pairar uma constante ameaça⁹¹. A resolução cristã foi perigosa,

82 WLN 9 [156] p. 167

83 cf. BM 201: «O medo é o pai da moral»

84 GM II, 15

85 WLN 10 [45] p. 182

86 GM II, 18

87 GM II, 24

88 GM II, 22 Neste passo, Nietzsche refere que a vontade de se torturar a si mesmo, a crueldade do homem interiorizado (domado pelo Estado e pela sociedade) e a invenção da má consciência levaram o homem civilizado a apoderar-se da hipótese religiosa para dar um nome ao seu suplício. Imaginou Deus como um contraste dos instintos animais e «transformou esses instintos em faltas para com Deus», em pecado e em culpa.

89 WLN 11[55] p. 210

90 AC 5, 62; CI, A Moral como Contra-Natureza, 1

91 A 57

porque, ao considerar «o mundo mau e feio, tornou o mundo feio e mau»⁹², e as paixões tornaram-se más e pérfidas assim que começaram a ser vistas com maldade e perfídia⁹³.

Reprimida e castrada a sua animalidade, o homem subjugado à moral é um animal doente⁹⁴, fraco e com uma propensão para negar tudo aquilo que afirma a vida e que é contra a sua própria natureza. O homem castrado, civilizado, sofre o efeito da cruel repressão da sua vida instintiva, mas também sofre pela necessidade de encontrar uma justificação para o seu oceânico sentimento de culpa, para o sofrimento decorrente da repressão exercida sobre as exigências das suas pulsões e para a sua má consciência. Nietzsche escreve que «o homem *doente de si mesmo* foi consequência de um divórcio violento com o passado animal [...], de uma declaração de guerra contra os antigos instintos que antes constituíam a sua força e o seu temível caráter»⁹⁵. Da crueldade para com a sua vida de paixões, nasce um homem débil, civilizado e previsível, uma «besta enfermiça»⁹⁶, que é uma perturbação na saúde animal e representa «o retrocesso da humanidade»⁹⁷. Inerte, domesticado, domado, o animal selvagem, escreve Nietzsche:

«Ali jazia agora, enfermo, murcho, odiando-se a si mesmo; cheio de ódio contra os impulsos que incitam a viver, cheio de suspeitas contra tudo o que continuava a ser forte e feliz».⁹⁸

Quando o animal se torna o homem civilizado, diz Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, a sua atuação já não se relaciona com o seu bem estar momentâneo⁹⁹, a sua espontaneidade instintiva, a sua força bruta, violenta e criativa é posta em causa, suspensa. A «grande razão» é sentida como perigosa¹⁰⁰. A este propósito, escreve Constâncio que a moral exige que o homem:

«deixe de ser si próprio, que ele renuncie, nesta vida, à sua existência enquanto animal, enquanto ser sensível, enquanto perspectiva única, singular e egoísta: enquanto organismo que quer o seu próprio crescimento. O comportamento moral passa a consistir em agir com a intenção de abdicar do seu próprio interesse, de renunciar a si.»¹⁰¹

A moral transformou o homem naquilo que Nietzsche designa por animal de rebanho, um animal doméstico, doente, sem vida, um escravo que obedece aos preceitos

92 GC 130

93 A 76

94 GM III, 13 e 28

95 GM II, 16

96 CI, Os «Melhoradores» da Humanidade, 2

97 GM I, 11

98 CI, Os «Melhoradores» da Humanidade, 2

99 HH 94

100 BM 200

101 Constâncio, «Darwin e Nietzsche», in: Pombo, O./ Pina, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa: Fim de Século, 2012, p. 139

de um rebanho no qual nada decide¹⁰². É um autômato comandado que vê os seus instintos serem uniformizados. Quando age é apenas por reação¹⁰³ e o seu único instinto é o de uma gregária obediência¹⁰⁴. Como escreve em *A Gaia Ciência*, o homem de rebanho é um «animal doente, besta enferma e mutilada»¹⁰⁵. A moral recusou a herança animal. A moral da negação e da renúncia que recusou a guerra, recusou a animalidade e a vida.

A ideia de humanização coincide assim com a ideia de civilização, na medida em que ao ser educado para ser homem, foi também educado para ser o animal social e civilizado, o animal de rebanho. Na verdade, para Nietzsche, segundo uma apontamento do outono de 1887, o apelo para a humanização é um pedaço de hipocrisia, uma capa debaixo da qual um tipo muito particular de homem tenta conquistar algum domínio – mais precisamente, um instinto muito particular, já não um instinto básico, mas o instinto de rebanho¹⁰⁶. A civilização domou o animal particularmente poderoso, como se fosse uma besta perigosa. Como diz Zaratustra, a moral amesquinhou o homem, tornou-o um animal domesticado:

«a virtude [...] é o que modera e domestica; assim fazem do lobo um cão, e do homem o melhor animal doméstico do homem.»¹⁰⁷

Com efeito, todos os valores que a moral de rebanho tem incutido consistem no preciso reverso daquilo de que o homem precisa: aceitar e viver a dinâmica pulsional dos seus instintos. A intenção da moral é domesticar uma casta dominante que aceite a sua animalidade, os futuros donos da terra¹⁰⁸, tal como veremos no próximo capítulo. De facto, como refere Nietzsche n' *A Aurora*, «os preceitos a que chamamos “morais” são na verdade dirigidos contra os indivíduos e não desejam de modo algum sua felicidade»¹⁰⁹.

A história da cultura, e da moral enquanto seu instrumento, traduz um verdadeiro «espetáculo de torturas»¹¹⁰ para com a animalidade. Acorrentado aos grilhões da sociedade e da paz, o processo civilizacional compreende a transformação mais radical do homem: a aniquilação de si próprio e o desenvolvimento de um ódio pelos impulsos

102 cf. A 26 «Mostrar-se semelhante aos outros, submeter-se às regras, diminuir-se»; BM 199, 202, 260

103 GM I, 10

104 GC 116

105 GC 352

106 WLN 9[173] p. 171

107 ZA, Da virtude amesquinhadora

108 WLN 37[8] p. 32

109 A 108

110 A 2

da vida, os instintos primordiais, que reprimiu e interiorizou. Por sua vez, aquilo que a civilização e a moral desencadeiam no homem é um sentimento de ultraje para com a sua história. Em *Humano, Demasiado Humano*, lemos:

«Quem tenha explicado a si próprio o problema da civilização sofre, então, de um sentimento semelhante ao de alguém que tenha herdado uma riqueza adquirida por meios ilícitos ou semelhante ao do príncipe que governa graças à violência dos seus antepassados. Pensa com tristeza na sua origem e, muitas vezes, se sente envergonhado.»¹¹¹

Portanto, para todos aqueles que consideram que a repressão da animalidade é sinónimo de elevação do homem, nomeadamente o asceta¹¹², o homem entusiasticamente antinatural, inimigo «de toda a saúde e todo o poder, de tudo o que é rude, selvagem, desenfreado, violento»¹¹³, Nietzsche tem uma palavra:

«Chamar à domesticação de um animal o seu "melhoramento" é algo que a nossos ouvidos nos soa como uma ironia.»¹¹⁴

Esta moral contranatura é um sintoma de decadência, da doença do homem. A moral tentou oferecer respostas para as necessidades instintivas humanas, porém, vilipendiou-as e traiu-as. A cultura suscitou assim um processo de degenerescência global do homem. A lógica da renúncia ao corpo e à afetividade gerou um desequilíbrio da vida instintiva, e, por conseguinte, um animal doente de si mesmo. Quando o homem passa a preferir aquilo que é contra a sua natureza, torna-se decadente¹¹⁵. Quando o homem transforma o seu natural instinto para a expansão num instinto gregário, obediente e autolesivo, torna-se artificial e fraco. A cultura é, neste sentido, uma história de crueldade para com a animalidade e uma consequente história de progressiva decadência. É que a civilização, ao invés de elevar o homem, no seu esforço de o humanizar, enfraqueceu a sua força vital. Instaurou uma rutura no equilíbrio de forças do corpo, enfraquecendo, desta forma, a dinâmica pulsional. Tornou aquilo que há de mais natural no homem – a sua animalidade – pecado. E, quando o medo dos sentidos, dos desejos e das paixões se torna de tal forma premente ao ponto de dissuadir o homem de os manifestar, então estamos perante uma forma de fraqueza e decadência¹¹⁶, que, ao subverter o homem, o aniquila.

A par com a decadência, o animal de rebanho, contranatural, débil, condenado e

111 HH 249, «Sofrer com o passado da civilização»

112 GM III, A 39, 331, ZA, Dos Sublimes, GC 27

113 GM III, 15

114 CI, Os "Melhoradores" da Humanidade, 2

115 AC 6

116 WLN 14[157] p. 261

descendente torna-se um pessimista, um niilista, que mais do que desejar a expansão e a intensificação da vida, deseja o nada. Como escreve Nietzsche no último passo d'*A Genealogia da Moral*, «tudo isto significa uma *vontade de aniquilação*, uma hostilidade à vida, uma negação das condições fundamentais da existência»¹¹⁷, eternamente o nada. A massificação do instinto de rebanho vulgarizou a existência, suprimiu-a e tiranizou-a, o que fez com que o animal doente tenha deixado de acreditar no valor da vida para desejar o nada. O homem civilizado, social e moral¹¹⁸ originou um homem niilista, descrente de todos os valores¹¹⁹ e de todos os instintos naturais. É um animal doente, de olhar pessimista e fatigado, desconfiado quanto ao enigma da vida e um glacial negador da existência¹²⁰.

2.2. Superar a moral, superar a decadência, superar a crueldade

Com o intuito de combater o artificial instinto autodestrutivo do homem, Nietzsche apela a uma crítica da moral¹²¹ (e daí todo o esforço genealógico de averiguar as suas origens). No prefácio d' *A Aurora* escreve:

«Desci para as profundezas; passei a perfurar o chão, comecei a examinar e a minar uma velha confiança sobre a qual, há alguns milhares de anos, nós, os filósofos, temos o costume de construir, como sobre o terreno mais firme — e reconstruir sempre, embora até hoje toda construção tenha ruído: comecei a minar nossa confiança na moral.»¹²²

Ao expor a história cruel da cultura, e da moral enquanto seu veículo, Nietzsche, mais do que criticar a moral, procura superá-la¹²³. Subsume a ideia de pecado e punição¹²⁴, rejeita a moral como resposta interpretativa do real¹²⁵ e, ultrapassa-a, apresentando uma nova hipótese de existência do homem para lá da moral. O animal doente é, para Nietzsche, ainda o animal interessante¹²⁶ e carregado de futuro¹²⁷, a partir do qual, não obstante o passado de crueldade, pode ainda nascer um novo tipo de

117 GM III, 28

118 cf. WLN 2[127] p. 83 Em resposta à pergunta «De onde vem o niilismo?», Nietzsche responde: da moral cristã, do colapso dessa moral e do ceticismo em relação a essa moral.

119 WLN 5[71] p. 116-121

120 GM II, 7

121 WLN 2[191] p. 96

122 A, Prefácio, 2

123 BM 32, A 4

124 A 13, 202

125 Segundo Schacht, «on his view there is no one morality which alone answers to and expresses ultimate truths of some sort written into the fundamental nature of reality or of man, or which even would be best for all to embrace and follow». Schacht, Richard, Op. cit., p. 462

126 AC 14

127 GM I, 6; III, 27

homem: um homem forte, vigoroso, para lá do niilismo. O homem pode ser saúde, grandeza, animal e vida se superar uma moral cruel e mortificadora, uma cultura hostil que o castrou, condenou e fez querer perecer. Como escreve Nietzsche num dos fragmentos tardios da sua vida:

«Anyone considering how the human type can be raised to its greatest magnificence and power will understand first of all that man must place himself outside morality.»¹²⁸

Ao superar a moral, Nietzsche condena os valores da cultura niilista, antianimal, e atenta para a necessidade de uma reavaliação dos valores¹²⁹. E o que pode significar uma reavaliação dos valores? Segundo Deleuze, «la transmutation de toutes valeurs se définit ainsi: un devenir actif des forces, *un triomphe de l'affirmation dans la volonté de puissance*»¹³⁰. Com efeito, para Nietzsche, reavaliar os valores pressupõe tornar-se corajosamente cômico da vida, dizer *Sim* a tudo aquilo que foi conquistado, dizer *Sim* ao corpo e aos sentidos, dizer *Sim* aos instintos orgânicos e dizer *Sim* à animalidade¹³¹.

3 Dizer *Sim* à animalidade, dizer *Sim* à vida: uma proposta de revitalização do ser humano

A história de cruel e violenta repressão para com o animal humano suscitou no homem um preconceito em relação à sua natureza e um sentimento de vergonha para com o elo natural que o unia à vida. Entre a humanidade e a natureza, a civilização abriu brutalmente uma fenda e substituiu esse laço por um grande abismo¹³². Daí, como vimos, resultou um animal doente de si mesmo, decadente e autodestrutivo.

Face a um homem que se definiu, que foi educado a repudiar a sua animalidade, Nietzsche propõe que é fundamental reconciliar o homem com a sua natureza. Só assim, poderá contornar essa tendência auto-aniquiladora. Para isso, tem o homem de superar todos os valores decadentes e criar valores alternativos que estejam em uníssono com a natureza e afirmem a vida.

128 WLN 5 [98] p. 122

129 EH, Porque sou um destino, 1

130 Deleuze, «Comment sortir du nihilisme» in *Le Monde – Hors-Série: Friedrich Nietzsche: L' éternel retour, Une Vie, Une Oeuvre*, julho 2011, p. 96

131 WLN 9[66] p. 151

132 A 31

Almeja Nietzsche que o homem diga *Sim* à vida, um absoluto *Sim* ao mundo¹³³, crie condições para se regenerar e ser livre. Só aceitando a sua animalidade, como veremos, poderá o homem ser o seu próprio soberano, ser o homem repleto de saúde, que vive e dá expressão aos seus instintos naturais.

Dizer *Sim* à animalidade humana, compreende que o homem ultrapasse a sua história de castração. Para a humanidade se reencontrar com a (sua) natureza, é preciso superar os resquícios de ressentimento que a tortura civilizacional em si possa ter suscitado. É preciso que o homem aprenda com o animal: aprenda a esquecer, para plenamente viver.

3.1. O esquecimento animal

Na Segunda Consideração Extemporânea, Nietzsche, que tece nesse texto críticas ao historicismo e avalia as vantagens e malefícios da abordagem histórica para vida, reflete também sobre aqueles que não têm história: os animais. Nietzsche apresenta-nos uma visão poética e idílica do animal. Em *Dos Usos e Desvantagens da História para a Vida*, lemos:

«Consider the cattle, grazing as they pass you by: they do not know what is meant by yesterday or today, they leap about, eat, rest, digest, leap about again, and so from morn till night and from day to day, fettered to the moment and its pleasure or displeasure, and thus neither melancholy or bored.»¹³⁴

O animal limita-se a existir e está imerso no momento. A sua vida não é nem aborrecida nem dolorosa, porque não consegue pensar ou avaliar o que quer que seja. Não tem percepção de si. Contempla o mundo, num puro deleite sensitivo, sem pensamento nem sofrimento. Não tem noção do tempo nem da passagem do tempo. Não acumula conhecimento, não tem memória, não tem passado. É, por excelência, a criatura que esquece e que, em virtude disso, consegue ser feliz:

«A human being may well ask an animal: 'Why do you not speak to me of your happiness but only stand and gaze at me?' The animal would like to answer, and say: 'The reason is I always forget what I was going to say' – but then he forgot this answer too, and stayed silent: so that the human being was left wondering.»¹³⁵

O animal, porque esquece, não tem história. Aquilo que vê, rapidamente se desvanece; aquilo que vive, a cada momento morre, «sinks back into night and fog and

133 WLN 10[21] p. 180

134 Co. Ext. II 1

135 *ibidem*

is extinguished for ever»¹³⁶. O animal vive *a-historicamente*, fora, para lá de e sem história. Consegue ser honesto e feliz, embora não esteja disso consciente.

Para Nietzsche, o homem inveja a felicidade do animal, marcado que está pelo excesso de história e pela faculdade de rememorar tudo aquilo que vive (inclusive toda a sua história de sofrimento). Por muito que tente fugir do passado, ele persegue-o como uma penosa maldição. Diferentemente do animal, embrenhado no presente, o homem sente o peso da história, de um passado inquisitorial que o inibe de agir, incute temor e entorpece os seus pés, impedindo-o de caminhar em direção ao desconhecido. Entretém-se a procurar respostas para a felicidade de um animal esquecido de que a tem.

Para o homem, a existência é um constante já ter sido – «an imperfect tense that can never become a perfect one»¹³⁷. O homem recusou-se a ser como o animal, a ser a criatura do presente, arrogando-se um estatuto de superioridade para com a besta silenciosa. Quis ser histórico e estar para lá do tempo em que existe, mas o excesso de história apreendeu a força plástica da vida, a sua espontaneidade. Afastou o homem dessa faculdade animal de esquecer, que em si contém uma semente de felicidade. Como escreve Nietzsche no Segundo Ensaio d' *A Genealogia da Moral*:

«[...] nenhuma felicidade, nenhuma serenidade, nenhuma esperança, nenhum gozo presente poderiam existir sem a faculdade do esquecimento. O homem em quem não funciona este aparelho amortecedor é um verdadeiro dispéptico, nunca *sai* de nada... Ora bem; este animal necessariamente esquecido, para quem o esquecimento é uma força e uma manifestação de robusta saúde, criou para si uma faculdade contrária, a memória, a qual contrabalança o esquecimento, e ainda em certos casos logra a vitória.»¹³⁸

De acordo com Vanessa Lemm, em cuja obra *Nietzsche's Animal Philosophy* sustentamos a nossa leitura da Segunda Intempestiva e da ideia do esquecimento animal em Nietzsche, ao homem histórico só está reservada uma pretensa felicidade, uma ilusão da felicidade do animal que esquece. O sentido histórico enfraqueceu o homem, tal como a moral o tornou um animal *décadent*. Perdido, dissecado, mumificado, desenraizado do futuro e da vida, o homem é uma sombra que padece da febre da história¹³⁹. Tal como corrobora Lemm, «the possession of human memory no longer establishes humans as superior to animals and their forgetfulness but, in fact, makes them weaker and less capable of generating the lives they desire»¹⁴⁰.

136 Co. Ext. II 1

137 *ibidem*

138 GM II, 1

139 Co. Ext. II Prefácio, 5, 7, 10

140 Lemm, Vanessa, *Nietzsche's Animal Philosophy – Culture, Politics and the Animality of the Human*

A felicidade do animal que esquece aparece ao homem como uma miragem de um paraíso perdido, de um estado animal primitivo que se perdeu nas tramas da história e da civilização, como a inocência de uma criança que pode ainda brincar nas fronteiras dos tempos passado e futuro. Com efeito, a aproximação do animal à criança sugere que o homem é o animal que perdeu a sua animalidade, a sua faculdade de esquecimento, tal como perdeu a ingenuidade da infância¹⁴¹. Ao tornar-se histórico, o homem esqueceu-se de *como ser animal* e desenvolveu, como já havíamos referido, uma segunda natureza que atrofia o primado natural do homem e se lhe chega a sobrepor¹⁴². Como constata ainda Lemm:

«Secretly admiring the animals and their harmonious oneness with nature, envious of their perfection, honesty, beauty, and innocence, humans want to be like animals. But tied to a world of memory and memories, the bliss of forgetfulness seems forever inaccessible to the animal who has learned how to be human, how to remember, speak, and reason, and has forgotten how to be animal, how to forget, keep silent, sense, and intuit.»¹⁴³

Só no sonho parece o homem poder suspender a memória, o passado, e voltar a ser livremente selvagem. Quando desperta, relembra (o que é, em si mesmo, irónico) a animalidade perdida, «as condições da humanidade primitiva, em que a alucinação era extraordinariamente frequente»¹⁴⁴. Escreve Nietzsche n' *A Aurora*:

«Nas explosões da paixão e nos delírios do sonho e da loucura, o homem redescobre a sua história primitiva e aquela da humanidade: a *animalidade* e seus gestos selvagens; então sua memória retorna bastante longe para trás, enquanto, pelo contrário, seu estado civilizado se havia desenvolvido graças ao esquecimento dessas experiências originais, isto é, ao enfraquecimento dessa memória.»¹⁴⁵

Sem o esquecimento, o animal humano não consegue correr riscos, não consegue ser livre, intuitivo e estético. Tem medo de viver, diferentemente dos animais que, não sofrendo do passado, nada temem do futuro. Um homem histórico, cunhado pelo pesado legado de uma história cruel, já não acredita em si, nem se permite a plasticidade tão própria do viver animal, imerso na natureza e no presente.

Aquilo que propomos, à luz de Nietzsche, é que para agir, decidir e viver é essencial que o homem volte a esquecer. Como escreve o autor, «forgetting is essential to action of any kind»¹⁴⁶. Só esquecendo, pode o ser humano recuperar a vitalidade

Being, New York: Fordham University Press, 2009, p. 89

141 *ibidem* p. 89

142 Co. Ext. II 3, 4

143 Lemm, Vanessa, Op. cit. p. 89

144 HH 12

145 A 312

146 Co. Ext. II 1

própria da sua natureza orgânica, afirmar a vida e regenerar-se. O homem convenceu-se, pela história, de que não há em si vida genuína. Esquecendo, pode a espécie humana recuperar esse estado animal de honestidade e leveza. Novamente recordando palavras de Vanessa Lemm, podemos afirmar que Nietzsche traça uma nova possibilidade de futuro para a humanidade a partir da faculdade do esquecimento, sustentando a autora que «it is through the return to and of their animality that human beings are led toward their humanity because it is the animal which withholds the secret of how to bring forth a relationship with the past that disrupts and overturns the present in favor of future life to come»¹⁴⁷. O animal vive a-historicamente, e aquilo que Nietzsche propõe é precisamente que o homem recupere a faculdade animal de viver para lá da história. A história, só deve o ser humano usá-la ao serviço de uma vida que ele próprio tenha aprendido a viver¹⁴⁸. O reencontro com o esquecimento animal permite, tal como diz Lemm, partir de um passado que perturba o presente e, daí, criar futuro. O esquecimento rompe com a linha do tempo e gera continuamente novos começos. Com efeito, «what is needed [...] is animal forgetfulness understood as that force which disrupts the continuity of time in order to generate a new beginning»¹⁴⁹. Esquecer envolve assim uma forma mais generosa de viver, mais generosa para com a natureza animal do homem e a própria base criativa e instintiva da vida¹⁵⁰. O esquecimento é uma força que oferece espaço à criação e à regeneração, que restaura a saúde do homem, o leva a redescobrir os seus instintos e, com isso, a sua honestidade¹⁵¹, a sua natureza. Só por via do esquecimento pode o homem sentir-se em harmonia consigo mesmo:

«It is always the same thing that makes happiness happiness: the ability to forget or, expressed in more scholarly fashion, the capacity to feel *unhistorically* during its duration. He who cannot sink down the threshold of the moment and forget all the past, who cannot stand balanced like a goddess of victory without growing dizzy and afraid, will never know what happiness is – worse, he will never do anything to make others happy.»¹⁵²

Para Nietzsche, é possível viver quase sem memória – como o animal o demonstra – e ser feliz. Porém, *é impossível viver sem o esquecimento*. Ser exclusivamente histórico é fatal e perigoso, dado que condena o ser humano ao sofrimento absoluto de ver o mundo tornar-se passado, o que o inibe de agir, tal como os

147 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 7

148 Co. Ext. II 10

149 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 94

150 *ibidem* p. 80

151 cf. Co. Ext. II 4

152 Co. Ext. II 1

discípulos de Heraclito, que não ousavam sequer levantar o dedo:

«Imagine the extremest possible example of a man who did not possess the power of forgetting at all and who was thus condemned to see everywhere a state of becoming: such a man would no longer believe in his own being, would no longer believe in himself, would see everything flowing asunder in moving points and would lose himself in this stream of becoming: like a true pupil of Heraclitus, he would in the end hardly dare to raise his finger.»¹⁵³

Com isto não queremos, no entanto, dizer que Nietzsche propõe uma radical supressão do sentido histórico ou da memória em favor de um absoluto elogio da faculdade de esquecer. O próprio filósofo afirma que tanto o histórico como o a-histórico são necessários, em igual medida, para a saúde de um indivíduo, de um povo, ou de uma cultura¹⁵⁴. Com efeito, uma completa falta de memória incapacitaria o homem para a vida. Todavia, e parece-nos ser esse o ponto de Nietzsche, se o homem se lembrasse de tudo e nada esquecesse, ou seja, fosse apenas histórico e não a-histórico, também seria incapaz de viver. Tal como explicita Walter Kaufmann, «a people with absolutely no memory of their past would be unable to govern themselves successfully, to abide by a proven way of life, and to keep the law; [...] On the other hand, a people or a culture without the ability to forget would be unable to make decisions, to act, and to be creative»¹⁵⁵.

Consideramos que a proposta nietzschiana assenta na importância de libertar o homem do excesso de história e recuperar, revalorizar a capacidade de esquecer. Nietzsche confere ao esquecimento um estatuto de força e faculdade criativa que pode libertar o homem da sua cruel história de inibição e repressão. Só quando o homem aprende a esquecer consegue ultrapassar o abismo entre a felicidade do animal e a tragédia da humanização, sarar as feridas. O esquecimento é uma força indispensável para que o ser humano possa superar a decadência e o sofrimento. A civilização quis esquecer a animalidade. Agora, é a vez de o animal esquecer – contornar, superar – a história de violência e crueldade da civilização, esquecer os seus valores niilistas, para dar lugar a novos valores que afirmem a vida, como veremos adiante. Como propõe Lemm¹⁵⁶, Nietzsche argumenta que o esquecimento tem o poder de quebrar o ciclo de vingança gerado pela repressiva história da cultura humana, potenciando assim o

153 Co. Ext. II 1

154 cf. *ibidem*

155 Kaufmann, Walter, *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1974 (4.ª edição), p. 145

156 cf. Subtópico «The Redeeming Power of Animal Forgetfulness» in Lemm, Vanessa, Op. cit. pp. 68-71

filósofo uma hipótese de futuro assente no esquecimento do passado e do sentimento de culpa que lhe vem associado. Esquecer tem, em Nietzsche, um poder redentor. De acordo com Lemm, o esquecimento torna possível ver o passado como contingente, fluído e reversível:

«Nietzsche ascribes great importance to animal forgetfulness because he sees in the latter a force that has the power to subvert a moral perspective on the past that considers the past necessary, stable and fixed. Animal forgetfulness makes it possible to see the past as contingent, fluid, and reversible».¹⁵⁷

O homem tem de aprender a esquecer, mas não no sentido de ignorar de uma vez para sempre a sua história. Pelo contrário, esquecer pressupõe, como diz Nietzsche, transformar e incorporar o passado¹⁵⁸, selecionar de forma livre aquilo que se quer recordar e aquilo que se quer esquecer. O esquecimento é uma força que explora o poder plástico de seleção e interpretação do ser humano: «the capacity to develop out of oneself in one's own way, to transform and incorporate into oneself what is past and foreign, to heal wounds, to replace what has been lost, to recreate broken moulds»¹⁵⁹. A alegria e a confiança no futuro depende da capacidade de esquecer no tempo certo e de recordar no tempo certo¹⁶⁰. Efetivamente, como declara a este propósito Lemm, «those who have recovered the forgetfulness of the animal are those who do not dwell on the past. They feel no resentment for the past because they are powerful enough to form and transform past suffering into future life»¹⁶¹.

O homem precisa de se reencontrar com o esquecimento animal para quebrar a linha auto-aniquiladora da cultura niilista e afirmar-se como criatura natural, que vive de acordo com a vida. Tem de esquecer para não viver no passado, mas viver no presente. Deveras, para Nietzsche, o esquecimento é evocado pelo seu potencial de salvar os humanos da história¹⁶², do sedimento, e retraduzi-los de volta à natureza, à sua natureza eminentemente instintiva e criativa. Só assim, poderá o homem continuar a viver e, sobretudo, viver em harmonia com a vida. Esquecer é dizer Sim à vida, Sim à animalidade. O homem que quer superar a doença é um homem que aceita a

157 Lemm, Vanessa, Op. cit., p.69

158 «It would draw to itself and incorporate into itself all the past, its own and that most foreign to it, and as it were transform it into blood.» Co. Ext. II 1

159 Co. Ext. II 1

160 *ibidem*

161 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 69

162 Tal como afirma Petar Ramadanovic em «From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster» 2 (<http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.101/11.2ramadanovic.txt> data da consulta: 15 de janeiro de 2012)

animalidade, faz uso das faculdades animais, e que, como Nietzsche, parte da vida para criar novos valores: «only give me life, then I will create a culture for you out of it»¹⁶³.

3.2. Traduzir o homem de volta para a natureza

Consideramos que Nietzsche esboça uma hipótese de revitalização da existência humana a partir da aceitação da sua natureza animal, instintiva e orgânica. Para tal, como vimos, tem o homem de superar a sua história de violência para com o passado primitivo, incorporá-la, e afirmar a sua animalidade, pois só assim poderá ser honesto para consigo mesmo, a natureza e a vida. Nesta medida, refere Nietzsche no aforismo 230 de *Para Além do Bem e do Mal* que é preciso traduzir, retroverter o homem de volta para a natureza. Com isto, não quer Nietzsche propor um regresso ao estado animal ou uma animalização do homem. Efetivamente, o homem já é mais do que uma mera biologia¹⁶⁴, mais do que aquele animal sem memória nem passado. É um animal cujos instintos já foram reprimidos e transformados, a quem foi incutido uma segunda natureza, artificial e socialmente partilhada. Assim, «"retraduzir o homem de volta para a Natureza" não significa [...] fazê-lo remontar à condição de mero espécime. Este regresso é simplesmente impossível. Desde que o homem é um ser social, a sua identidade é já outra que não a do espécime»¹⁶⁵.

Diferentemente, aquilo que Nietzsche propõe é uma renaturalização do ser humano, que ele seja pensado, tal como foi demonstrado ao longo do primeiro capítulo, como um organismo e uma multiplicidade de instintos. Retroverter o homem de volta à natureza compreende entendê-lo enquanto forma de vida orgânica em continuidade com os animais e as plantas¹⁶⁶. Envolve, como refere Nietzsche ainda no mesmo aforismo, fazer com que o homem esteja perante o homem, o *homo natura*, a sua natureza, desnudando-o de todas as camadas interpretativas que não permitem vê-lo como um *continuum* do natural, orgânico e animal. A este propósito, argumenta Constâncio:

«temos de perceber [...] que “não somos mais” do que o resto da Natureza, “não somos superiores”, “não temos outra origem”. É o reconhecimento deste facto que convoca uma nova tarefa: a de raspar a tinta e os rabiscos das avaliações, das teses, dos conceitos, das crenças

163 Co. Ext. II 10

164 cf. Schacht, Richard, «Nietzsche and Philosophical Anthropology», Pearson, Keith Ansell (Ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 117

165 Constâncio, «Darwin e Nietzsche», in: Pombo, O./ Pina, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa: Fim de Século, 2012, p. 147

166 «The history of mankind is only the continuation of the history of animals and plants.» Co. Ext. II 9

que não permitem ver “o texto do *homo natura*”.»¹⁶⁷

O esforço nietzschiano de retraduzir o homem de volta para a natureza, de voltar a lê-lo a partir do texto do mundo natural, coincide com uma tentativa de reinterpretação do homem à revelia de todas as ontologias e de todos os valores hostis à vida – de uma reavaliação dos valores. Numa nota do outono de 1887, Nietzsche declara que a sua tarefa é traduzir os valores morais, que pareciam ter-se emancipado e tornado sem natureza, de volta à sua natureza, ou seja, ao seu estado imoral¹⁶⁸, desregregado, para lá de todas as avaliações que afastaram o homem do mundo natural. Nietzsche, como escreve Higgins, «interprets the natural world as our home»¹⁶⁹ e procura devolver ao homem a liberdade imoral que viver no mundo da natureza, sem o peso da punição, da culpa e do passado, compreende. A natureza é reconfortante, pois olha com uma «magnífica indiferença» para o bem e para o mal¹⁷⁰. No aforismo 109 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche, em tom de grito insurreto e apelo a todos os homens, interroga:

«Quando nos será permitido começarmos a nos tornar naturais, a “naturalizarmo-nos”, nós, homens, com a pura natureza, a natureza reencontrada, a natureza liberta?»

Como lemos ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*, tornar-se o homem natural não envolve, tal como temos vindo a defender, um regresso à natureza, no sentido de um retrocesso. Naturalizar o homem significa «um ascender à natureza e à naturalidade elevada, livre»¹⁷¹, uma condição de plena afirmação e harmonia com a vida. Voltar a olhar o homem sob o signo da natureza significa afirmar que o homem é, num primeiro plano, animal, e que dizer Sim a essa matriz natural – vê-la como «o reino da liberdade» – permite que o ser humano se supere a si próprio, ultrapasse a doença, viva os seus instintos e revitalize a sua existência. Deveras, como escreve Nietzsche:

«A Natureza – a incompreendida, a terrível e misteriosa Natureza – tem de aparecer-lhe como o *reino da liberdade*, do arbítrio, do poder mais alto, até, por assim dizer, como um nível sobre-humano da existência.»¹⁷²

Dizer Sim à natureza, e entendê-la como o espaço de liberdade, envolve olhar para o desconhecido, para esse misterioso tecido da vida natural e instintiva em que os

167 Constâncio, «Darwin e Nietzsche», in: Pombo, O./ Pina, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa: Fim de Século, 2012, p. 122

168 WLN 9[86] p. 153

169 Higgins, Kathleen Marie, «Rebaptizing our Evil: On the Revaluation of All Values», Pearson, Keith Ansell (Ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 407

170 WLN [10] 52 p. 184

171 CI, Incursões de um Intempestivo, 48

172 HH 111

juízos morais e sociais, que afastaram o homem da sua radical natureza, foram suspendidos. Precisamente aqui encontramos uma possibilidade de regeneração da vida humana, tal como considera, aproximando-se da nossa tese, Vanessa Lemm:

«For Nietzsche, the future of humanity crucially depends on the human being's ability to reconnect itself with the dream life of the animal, because only the latter can bring back to the human being the freedom and creativity of interpretation that it has lost in the process of civilization and socialization.»¹⁷³

Trata-se de entender que os aspetos orgânicos e mais pulsionais do homem são aquilo no qual radica a sua força e, por conseguinte, a própria génese da sua revitalização, regeneração e continuidade. Só afirmando a animalidade se pode inverter a tendência destrutiva e negadora da vida que a moral suscitou no homem. Como escreve Patrick Wotling, em *Nietzsche et le problème de la civilisation*, «dire oui à la vie, ce sera alors refuser le pessimisme qui transforme la souffrance en objection, et se conformer aux exigences de la volonté de puissance, accepter avec reconnaissance toute stimulation provoquée par l'activité des forces antagonistes»¹⁷⁴. Numa nota póstuma intitulada «O meu novo caminho para o 'Sim'», Nietzsche declara:

«Understanding that those aspects of existence previously *negated* are not only necessary, but also desirable; and desirable not merely with respect to the aspects which have previously been affirmed (perhaps as their complement and precondition) but for their own sake, as the more powerful, more fruitful, truer aspects of existence, in which the will of existence expresses itself more clearly.»¹⁷⁵

Aquilo que a moral negou, o carácter instintivo e dionisíaco da vida, é, como foi previamente explanado, aquilo que de mais frutífero, forte e honesto contempla a existência, e através da qual, como atenta o próprio Nietzsche, a vida mais bem se expressa. Devolver ao homem a coragem para viver e afirmar os seus instintos – «that one gives back the *courage* for their natural drives»¹⁷⁶ – é o próprio esforço da filosofia nietzschiana, porque, «tudo o que é bom é instintivo – e consequentemente leve, necessário e livre»¹⁷⁷. Propomos que a afirmação da animalidade seja entendida no quadro geral de uma afirmação da vida que Nietzsche leva a cabo, no contexto do desenvolvimento de uma filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) que ressalva o seu valor¹⁷⁸ e a afirma enquanto vida dionisíaca, criativa, instintiva, contingente, não

173 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 4

174 Wotling, Patrick, Op. cit., p. 145

175 WLN 10[3] p. 173

176 WLN 9[121] p. 161

177 CI, Os Quatro Grandes Erros, 2

178 «Não, a vida não me desapontou! Pelo contrário, todos os anos a acho melhor, mais desejável, mais misteriosa... desde o dia em que veio a mim a grande libertadora». GC 324

definida. Afirmar a totalidade da vida é a fórmula para a grandeza do homem, pelo que, quando Nietzsche, no aforismo 276 de *A Gaia Ciência*, enuncia «não quero, a partir de hoje, ser outra coisa senão um afirmador», alguém que diz Sim à vida, sabemos que está a dizer Sim à animalidade e a dizer Sim ao pensar o homem a partir do cerne da natureza; que só através dessa retradução para a natureza, para a animalidade e para a vida, pode o homem elevar-se e ultrapassar o doentio amesquinhamento de que foi alvo. Recordando palavras de Richard Schacht, «once its nature [a natureza humana] is discerned [enquanto corpo animal e organismo instintivo], and the impossibility of getting outside of it is recognized, its affirmation presents itself as the only alternative to a rejection leading nowhere but to nihilism»¹⁷⁹.

O desenvolvimento em direção a uma maior plenitude da vida compreende necessariamente o progresso da imoralidade¹⁸⁰, uma ultrapassagem da moral e um reencontro com a liberdade animal, que permite ao ser humano usufruir o presente. Num dos fragmentos tardios de Nietzsche, novamente datado do outono de 1887, encontramos uma nota em que o autor reflete sobre o modo como o homem do século XIX se pode tornar mais “natural”. Novamente, reforça o filósofo que o ser humano não regressa à natureza, porque, efetivamente, nunca houve uma humanidade puramente natural. A sua proposta é, por outro lado, *que o homem chegue à natureza após uma luta árdua pelos seus instintos*, para ousar ser imoral como a natureza o é:

«*Not 'back to nature': for there has never been a natural mankind. The scholasticism of unnatural and antinatural values is the rule, is the beginning; man arrives at nature after a long struggle – he never comes 'back'... Nature: i.e., daring to be immoral as nature is.*»¹⁸¹

Daí resulta uma postura mais natural para com o mundo e para com todas as formas de expressão humanas, sejam elas a política, o conhecimento, a arte ou a própria sociedade¹⁸². Um olhar mais natural para com a natureza «has made us feel more kindred, more at home in it»¹⁸³, resultando daí um homem que:

«is less ashamed of his instincts; he has taken a substantial step towards admitting to himself his unconditional naturalness, i.e., his immorality, *without becoming embittered*: on the contrary, strong enough to endure this sight alone».¹⁸⁴

O homem que aceita a sua natureza e a sua animalidade é um homem que diz

179 Schacht, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 398

180 WLN 10[154] p. 200

181 WLN 10[53] p. 185

182 *ibidem* pp. 185, 186

183 *ibidem*

184 *ibidem*

Sim à vida como um todo e a olha de frente, aceitando o seu passado e avançando para o futuro. É o homem do *amor fati*, que mais do que temer a vida e o desconhecido mundo dionisíaco da animalidade, os afirma na sua plenitude. Como declara Nietzsche, «animality now no longer arouses horror; in times like these, a brilliant and happy exuberance in favour of the animal in man is the most triumphant form of intellectuality»¹⁸⁵. Aceitar e afirmar a animalidade é sinónimo de uma elevação do homem, para lá da moral niilista e decadente, que supera a doença e experiencia a saúde. Quando o homem afirma a animalidade e vive de acordo com os seus instintos, consegue ser saudável, não aquele animal que definha.

O esforço da filosofia nietzschiana é, precisamente, enquanto filosofia que afirma a vida e que pretende revolucionar toda a filosofia até então, superar todas as formas de doença – ou, pelo menos, dar à “*décadence*” novas formas, que sejam “afirmativas”. Para Nietzsche, o filósofo (e o próprio Nietzsche parece ver-se assim) deve ser o «médico da cultura» (*Arzt der Cultur*) e combater a tendência da filosofia precedente que não compreendeu e interpretou erroneamente o corpo¹⁸⁶. Ao filósofo atribui Nietzsche uma nova tarefa: procurar destemidamente a «grande saúde».

3.3. Para lá do animal doente: a grande saúde como afirmação da vida

Quando, no aforismo 382 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche se refere à grande saúde, salienta que esta é «uma nova saúde», «uma saúde mais forte, mais aguda, mais obstinada, mais intrépida, mais alegre do que qualquer outra que já tenha existido» e que é procurada por aqueles que desejam experienciar «os sentimentos de um conquistador ou de um pioneiro ideal», dos «artistas, santos, legisladores, sábios, devotos, adivinhos, eremitas». A grande saúde é uma força robusta que nasce da superação da doença e da plena afirmação da animalidade. Não é um estado adquirido, mas um processo dinâmico e inacabado, «aquela que não basta ter, a que se adquire e é necessário adquirir constantemente», por a cada momento ser também abandonada. Este grau supremo de saúde resulta da incorporação e da superação da doença. É a procura de uma constante revitalização, que entende a doença não como uma condição suficiente da degenerescência, mas como um estimulante. Tal como Nietzsche escreve num fragmento póstumo:

185 WLN 10[21] p. 180

186 GC, Prefácio da segunda edição, 2

«Health and sickness: be careful! The yardstick remains the body's efflorescence, the mind's elasticity, courage or cheerfulness – but also, of course, *how much sickness it can take upon itself and overcome* – can *make* healthy. What would destroy more tender men is one of the stimulants of *great* health.»¹⁸⁷

A grande saúde, em vez de enfraquecer quando confrontada com o seu oposto (a doença), é reforçada. Neste sentido, e tal como assevera Marta Faustino, «the great health can thus be described as a particular kind of force, robustness and plasticity of the organism, a singular will to life, growth and expansion, which predisposes to danger, risk, adventure and challenge of one's own limits»¹⁸⁸. Nietzsche enfatizou que é preciso ser suficientemente saudável para ver na doença um estimulante¹⁸⁹, para se expor aos riscos do desconhecido de uma terra inexplorada, para ser mais corajoso do que aquilo que é prudente. Aquele que procura a grande saúde arrisca-se, aventura-se, mas é também mais saudável, perigosamente mais saudável¹⁹⁰. Efetivamente, e como diz Nietzsche, «destes abismos, destas graves doenças [...] regressa-se *regenerado*, com uma pele mais nova, mais vencível»¹⁹¹. O homem que procura a grande saúde é o homem que procura o desconhecido mundo pulsional, que aceita a sua vida instintiva e que aceita viver em harmonia com a natureza. O homem da grande saúde é o homem livre e forte que arrisca para viver em harmonia com a sua animalidade. É o homem que se desafia, procura a vida e cria valores que afirmam a vida. Pois, como raciocinou acertadamente Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, «o sinal da *grande* saúde, esse excedente que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver à *experiência* e se entregar à aventura» é «o privilégio de mestria do espírito livre»¹⁹².

3.4. O homem superior diz *Sim* à vida e à animalidade

No aforismo 201 de *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche refere que a afirmação da animalidade permite ao homem ultrapassar a condição de mediocridade e doença do rebanho, e que, por isso, como já foi referido, a «grande razão» foi difamada e tida como perigosa. O filósofo escreve:

«São os instintos mais elevados e mais fortes que ao irromper

187 WLN 2[97] p.78

188 Faustino, Marta, «Philosophy as a 'Misunderstanding of the Body' and the 'Great Health'», in Constâncio, João; Branco, Maria João Mayer (Eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, p. 213

189 WLN 18[11] p. 276

190 GC 382

191 GC, Prefácio da segunda edição, 4

192 HH Prólogo 4

passionalmente arrastam o indivíduo e fazem-no ultrapassar de longe a mediania e a baixeza da consciência do rebanho, que aniquilam a noção da dignidade própria da comunidade, quebrando-lhe a fé em si própria, despedaçando-lhe a sua espinha dorsal.»

Neste passo, fica evidente que Nietzsche traça um eixo ascendente¹⁹³ para o tipo de homem que aceita os seus instintos: este é o indivíduo que consegue ultrapassar o estado domesticável e doente do animal de rebanho. No capítulo intitulado «O que é nobre?», da mesma obra, o filósofo reflete sobre a ideia de «elevação do tipo “homem”»¹⁹⁴, de «autossuperação do homem» e associa-a a, como o próprio refere, a um sentido supramoral¹⁹⁵. Segundo o autor, é a própria história de repressão dos instintos que cria condições para que um novo tipo de homem, elevado¹⁹⁶, superior e para lá da moral se desenvolva, um homem que é um «espírito livre»¹⁹⁷, um «indivíduo soberano»¹⁹⁸, um homem forte¹⁹⁹ que vê na doença e no niilismo um estimulante para se autossuperar e regenerar. Com efeito, Nietzsche considera que, «sob a longa luta com condições *desfavoráveis* essencialmente constantes»²⁰⁰, há um tipo de homem que se fortalece, um espírito «para a guerra e para a vitória»²⁰¹. A história de crueldade da moral, de acordo com Nietzsche, potenciou a sua própria degradação, ao optar por uma via de interpretação negadora da animalidade, ao optar por adestrar o animal que há no homem. Do homem interiorizado, envergonhado de si mesmo, niilista, que se viu obrigado a volver os seus instintos, o filósofo alemão considera, em contrapartida, que pode ser esculpido um tipo de homem que não procura a erradicação da sua vida pulsional, mas elevar-se, nomeadamente a partir da superação da moral e da criação de novos valores em uníssono com a vida²⁰². Ainda em *Para Além do Bem e do Mal*, no aforismo 62, lemos:

«Foi esta mesma moral que acumulou de forma ingente a força que agora esticou o arco tão ameaçadoramente: essa moral viveu de mais, está agora “ultrapassada”. Atingiu-se o ponto perigoso e sinistro em que

193 cf. CI, *Incursões de um Intempestivo*, 48

194 «Evolução total da humanidade» BM 61

195 BM 257

196 BM 286

197 e.g. BM 44; GM II, 24; A 56, 358; AC 47; CI, *Incursões de um Intempestivo*, 38, 49

198 GM II, 1-3

199 CI, *Incursões de um Intempestivo*, 44

200 BM 262

201 GM II, 24

202 Adotamos aqui a linha de interpretação de Patrick Wotling que, em *Le Vocabulaire de Nietzsche*, salienta que o binómio Elevação(Züchtung)/Adestramento(Zähmung) se estabelece a partir da diferença no modo de tratamento das pulsões, i.e., elevação e adestramento designam dois modos de tratamento da vida pulsional. (pp. 25, 26) (Wotling, *Le Vocabulaire de Nietzsche*, Paris: Éditions Ellipses, 2001)

uma vida maior, mais variada e mais complexa vive para além da antiga moral; agora está o “indivíduo” obrigado a atribuir-se uma legislação própria, artes e artimanhas próprias de autoconservação, autoelevação e autorredenção.»

O homem superior é o homem que supera os valores niilistas e autodestrutivos da moral e compreende a necessidade de criar novos valores que afirmem a vida. O homem que entende a importância de ressaltar a animalidade para garantir a revitalização da espécie humana supera a moral e defende que é preciso «criar novas tábuas de valores que nos sejam próprias»²⁰³, novos valores que não sejam comumente partilhados, que não façam do ser humano uma mera função de um rebanho no qual nada decide. O homem forte e superior é o homem que declara querer fazer a sua própria lei à revelia dos preceitos da sociedade:

«*Quanto a nós, queremos tornar-nos naqueles que somos, homens novos, homens de uma só fé, incomparáveis, aqueles que fazem as suas próprias leis para si próprios, aqueles que se criam a si próprios.*»²⁰⁴

Isto pressupõe, como refere Zaratustra, que para criar é primeiro necessário começar por destruir²⁰⁵. É preciso que os espíritos originais, como os filósofos do futuro, invertam os valores eternos²⁰⁶, que aquele que quer ser criador de si mesmo mostre que tem esse direito e essa força²⁰⁷. O homem que quer superar a moral e os seus valores contranaturais é aquele que quer criar a sua própria lei, criar-se a si próprio, ser autónomo, livre, independente e soberano. Neste sentido, e recordando a noção de esquecimento, segundo a leitura de Lemm, «the overcoming of the "morality of customs" depends on a return to animal forgetfulness as that force which allows the sovereign individual to twist free from and forget the moral and political norms of civilization in the name of its own standard of value»²⁰⁸. O homem livre esquece as diretrizes morais, é o homem da independência e do comando²⁰⁹, e o verdadeiro filósofo, enquanto exemplo paradigmático do homem livre, é aquele que autonomamente comanda e legisla²¹⁰.

Nesta medida, Nietzsche entende que «o homem livre é um guerreiro», que resiste à tirania da domesticação, tentando permanecer acima²¹¹ da massa amorfa do

203 GC 335

204 *ibidem*

205 ZA, Dos Mil e Um Fins

206 BM 203

207 ZA, Dos Caminhos do Criador

208 Lemm, Vanessa, Op. cit. p. 37

209 BM 41, WLN 1[44] p. 57

210 BM 211

211 CI, Incursões de um Intempestivo, 38 «O meu conceito de liberdade»

rebanho. A liberdade é «algo que se tem e *não* se tem, que se *quer* e que se *conquista*»²¹², salientando assim o autor a batalha árdua que aquele que quer ser supramoral trava com a sociedade. O homem superior procura manter as distâncias²¹³, embora não esteja em absoluto isolamento. Tem antes de enfrentar essa «guerra generalizada a tudo o que é raro, singular, privilegiado no homem superior, a alma superior, o dever superior, a responsabilidade superior, a plenitude de poder criador e o dom soberano de dominar»²¹⁴.

Este indivíduo supramoral é o homem que cria os seus próprios valores e que é o seu próprio legislador. É responsável por si mesmo²¹⁵, é suficientemente forte para quebrar o ciclo de vingança da história da civilização²¹⁶ e decidir o que fazer, sem se basear nos valores herdados, na moral do rebanho. Recordando novamente a tese de Lemm, «this [...] type of animal overcomes a politics of violence and domination through the cultivation of individual self-responsability, which is, itself, rooted in animality and animal forgetfulness of the human being»²¹⁷. Efetivamente, este é o tipo de homem que sintetiza o esforço nietzschiano de reavaliação e transmutação dos valores, que procura não só superar os débeis valores da moral e o seu cruel legado, como produzir novos valores que afirmem a sua animalidade, a sua natureza e a vida.

Quando no Segundo Ensaio d'A *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos fala do indivíduo soberano²¹⁸, salienta que este é o «fruto mais maduro da árvore», o termo do enorme processo para o qual, no fundo, a sociedade e a moral eram meios. No momento em que os frutos mais refinados da árvore da sociedade e da moral são revelados, quando se percebe o propósito da sua existência, Nietzsche afirma que é encontrado um indivíduo parecido apenas consigo mesmo, liberto da moral dos costumes, autónomo, supra-ético, «de vontade própria, independente e persistente, o homem que *pode prometer*». O indivíduo soberano pode fazer promessas, visto que está apto a criar os seus próprios valores, é responsável e é capaz de manter-se fiel aos princípios por si mesmo estabelecidos. O senhor de si, o «soberano amo», tem consciência daquilo que

212 *ibidem*

213 BM 257 Nietzsche fala de um «*pathos* da distância», resultante das diferenças enraizadas entre diferentes classes; cf. BM 213

214 BM 212

215 CI, Incursões de um Intempestivo, 38 «O meu conceito de liberdade»

216 Este é o homem suficientemente forte para não se deixar dominar pelo sentido histórico: «The most powerful and tremendous nature would be characterized by the fact that it would know no boundary at all at which the historical sense began to overwhelm it» Co. Ext. II 1

217 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 37

218 GM II, 2

alcançou e incorporou, da sua liberdade e do seu poder. Sente, aliás, de forma tremenda por todos os músculos do seu corpo, a autonomia conquistada. É o «homem livre, o senhor de uma vasta e indomável vontade»²¹⁹, que se rege pela sua tábua de valores e, por isso, chama ao seu instinto dominante a sua “consciência” (*Gewissen*).

Nietzsche considera que o homem livre é imoral, porque «em todas as coisas quer depender de si mesmo e não de uma tradição estabelecida»²²⁰. Com efeito, ser autónomo e soberano é um privilégio dos homens fortes, de uma minoria muito restrita²²¹. A este propósito, o filósofo pensa a ideia de aristocracia e grandeza, defendendo que:

«O ser-se aristocrático, o querer viver à parte, o poder ser diferente, o estar-se só e viver por si próprio fazem parte do conceito de “grandeza”; e o filósofo denunciaria algo do seu próprio ideal ao estipular: Será maior [...] o homem para além de bem e de mal; [...] precisamente a isto se chamará grandeza: poder-se ser a um tempo múltiplo e inteiro.»²²²

Segundo Nietzsche, a alma aristocrática tem respeito por si própria²²³ e ouve aquilo que a sua consciência lhe diz: «torna-te aquilo que és»²²⁴. O homem livre, superior, o indivíduo soberano, aristocrático, fruto mais maduro e elevado da árvore da sociedade é o homem que não se envergonha da sua natureza. Efetivamente, é esse o indício do homem superior. «Qual é a marca da liberdade conquistada?» – pergunta Nietzsche – «já não se envergonhar de si próprio»²²⁵. O homem alcança a liberdade quando supera os princípios contrários à sua natureza e deixa de se envergonhar da sua matriz animal, quando compreende precisamente a importância de afirmar a sua animalidade. O homem superior é o homem que se respeita enquanto criatura, corpo, animal, instinto e que, entendendo o valor desta sua natureza, quer recusar os valores que a negaram e criar as suas próprias tábuas de valores²²⁶, valores que afirmem a animalidade e a vida. Trata-se aqui de valorizar aquilo que é admirável, benéfico e desejável, a própria vida e a sua lógica dinâmica, e fazer dela a pedra de toque de todos os valores, pois como diz Zaratustra, «são as vossas avaliações que transformam as

219 *ibidem*

220 A 9

221 BM 29

222 BM 212

223 BM 287

224 GC 270

225 GC 275

226 Por isso a comunidade de rebanho odeia o homem livre: «Aquele que eles odeiam mais é o *criador*, aquele que quebra as tábuas e os valores antigos; chamam criminoso a este destruidor.» in ZA, «Das Antigas e das Novas Tábuas», 26

coisas avaliadas em tesouros e em joias»²²⁷. São necessários valores que afirmem a vida, e não valores decadentes, pois «quando falamos de valores, fazemo-lo sob a inspiração, sob a ótica da vida»²²⁸. O homem superior percebe o valor dos instintos para a vida que a sua atitude não pode ser outra senão afirmá-los. Como reflete Schacht, «he takes these drives to be so fundamental to life that honesty and consistency require one who regards it affirmatively to affirm them along with it»²²⁹.

Por conseguinte, aquilo que o homem superior faz é partir da vida e da afirmação dos seus instintos para criar os seus valores. Avança em direção a valores e a formas de vida que afirmem a vida e prefere trabalhar a partir dos instintos naturais ao invés de ser um brinquedo dos instintos cultivados pelo e para o rebanho. Com efeito, a liberdade significa isso mesmo, que os instintos viris, os instintos que desfrutem com a guerra e com a vitória, dominem os instintos da segunda natureza, os instintos desenvolvidos pela cultura do rebanho²³⁰. Como recorda Wotling, a elevação do homem é paralela ao crescimento e afirmação dos instintos que a moral procurou reprimir²³¹. Por sua vez, como refere Schacht, é ao tipo de homem superior a quem Nietzsche associa, como temos vindo a reforçar, uma linha ascendente da vida, cada vez mais forte, menos doente, mais em harmonia com a vida, cada vez mais afirmativa: «this is the sort of human being Nietzsche takes to represent the 'ascending line' of life [...], to contribute most strongly and directly to its enhancement, and to represent it in its most highly and enhanced form»²³². O homem que aceita a animalidade, que recusa os valores que a negaram, é o homem que se regenera e eleva, que vive de acordo com a vida e que não só supera a decadência, como vê o futuro geral da humanidade (nomeadamente o filósofo, o médico da civilização²³³) para lá do niilismo. Como escreve Zarathustra, no passo «Das Antigas e das Novas Tábuas», «o criador é aquele que cria um fim para os homens e dá à terra o seu sentido e o seu futuro»²³⁴. Não define uma finalidade única para a humanidade, mas cria recursivamente novos sentidos e hipóteses orientadoras centradas na vida.

Quando Nietzsche se refere ao homem superior como aquele que é um

227 ZA, Dos Mil e Um Fins

228 CI, A Moral como Contra-Natureza, 5, Tradução modificada

229 Schacht, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 370

230 CI, Incursões de um Intempestivo, 38 «O meu conceito de liberdade»

231 Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF/Quadrige, 2009, p. 346

232 Schacht, Richard, Op. cit., p. 393

233 Tem uma nova tarefa de educador e selecionador. (cf. BM 61 e 203)

234 ZA, Das Antigas e das Novas Tábuas, 2, Tradução modificada

afirmador, importa salientar que a sua perspectiva não é individualista; tão-pouco propõe o filósofo um retorno a um estado primitivo, absolutamente selvagem, anterior à cultura. Não é igualmente essa a nossa tese. Na verdade, à ideia de indivíduo soberano, Nietzsche associa a ideia de uma comunidade afirmadora. Ainda no Segundo Ensaio d'A *Genealogia da Moral*, o autor refere que o indivíduo soberano, «fundado em si mesmo para julgar os outros, respeita ou despreza, e assim venera os seus semelhantes, os fortes que *podem* prometer»²³⁵. O homem de tipo superior tem respeito por si mesmo, mas também pelos seus pares, por aqueles que criam os seus próprios valores e, que, fortes e autónomos, estão para lá da comunidade de rebanho. Pelos seus iguais, tem o indivíduo soberano reverência (*Ehrfurcht*), oferecendo assim Nietzsche uma visão também ela afirmadora das relações interpessoais. O homem de tipo superior reconhece os seus iguais como agentes com capacidade para orientar as suas ações e serem responsáveis por si mesmos. Neste sentido, o indivíduo soberano não só se afirma a si próprio, como também afirma os seus pares enquanto autónomos. Nesta medida, é indissociável da elevação do homem a elevação da própria cultura, e aquilo que a filosofia de Nietzsche propõe é também o florescimento de um tipo de comunidade, uma comunidade de mútuo reconhecimento, formada por estes homens afirmadores que criam novas tábuas de valores e que dizem Sim a todos aqueles que afirmam a vida.

O homem que afirma a vida²³⁶ e o modo como gere os seus instintos²³⁷, evidencia que é superior. De facto, é na vida pulsional e instintiva que está a força do homem e é na sua aceitação que radica a possibilidade de superação da decadência, pois «se o laço dos instintos [...] não fosse de tal modo mais poderoso do que a consciência, se não desempenhasse, no conjunto, um *papel regulador*²³⁸, a humanidade sucumbiria fatalmente sob o peso dos seus juízos absurdos»²³⁹. De acordo com Vanessa Lemm, o homem superior vê a animalidade como o campo de forças criativas e regeneradoras que é, não com o mau olhar da moral, o que lhe permite avançar em direção ao futuro: «animality features, in Nietzsche's thought [...] a reservoir of creative and regenerative forces of life that allows the human being to spring forward into the future»²⁴⁰. Por isto, é

235 GM, II, 2

236 Nietzsche refere-se também a uma «raça afirmadora», «cultura de exceção» ou «cultura de aristocracia». e.g. WLN 9[139] p. 163, 9[153] p. 166, 9[173] p. 170

237 WLN 9[173] p. 170

238 A ênfase é nossa.

239 GC 11

240 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 7

para Nietzsche uma honra e uma exceção ser um afirmador, alguém que volta a ler o homem a partir do texto da natureza imoral:

«A moral, na medida em que é pura *condenação*, sem *qualquer* atenção, interesse ou preocupação pela vida, é um erro específico pelo qual não se deve ter compaixão, uma *idiossincrasia de degenerados* que provocou um dano incalculável!... Mas nós, que somos diferentes, nós, os imoralistas, abrimos os nossos corações a todos os tipos de entendimentos, compreensão e *aprovação*. Não negamos facilmente. Mantemos a nossa honra em sermos *afirmativos*.»²⁴¹

O homem que afirma a sua animalidade é honesto para com a sua natureza e autêntico consigo mesmo, entendendo que «é só dos sentidos que procede toda a autenticidade»²⁴². Quando o homem consegue conquistar a liberdade para reavaliar os valores e criar novas leis para si mesmo, essas leis são criadas pelos seus instintos, pois, como já foi salientado, não há, na verdade, uma “vontade” que, pela deliberação, “cause” as nossas ações. A ação humana é apenas um contínuo do mundo instintivo. Neste sentido, John Richardson considera que Nietzsche naturaliza a liberdade e traça as suas raízes na nossa animalidade²⁴³. Contudo, isto não significa que o homem que aceita e afirma a sua animalidade se deixe guiar cegamente pelos seus instintos. Como escreve Schacht: «Nietzsche [...] does not have in mind merely 'letting go' and giving free rein to one's impulses»²⁴⁴. O ponto a destacar é que o homem superior é o homem que aceita a contradição da sua vida instintiva e é forte o suficiente para a viver de forma coerente. É o homem da grande saúde. É um organismo saudável no qual coexistem pulsões contraditórias, que agem, como refere Richardson, de forma organizada e unificada com vista a maximizar o sucesso geral do organismo²⁴⁵; e rico, em função das suas múltiplas perspetivas instintivas²⁴⁶. O homem superior tem a capacidade de organizar os seus impulsos: por um lado, não reprime a sua vida instintiva, e, por outro, não se deixa guiar por paixões violentas. O homem superior é aquele que vive a sua animalidade de uma forma temperada. Não a oprime, mas não se deixa também por ela dominar. Embora a

241 CI, A Moral como Contra-Natureza, 6. A tradução é nossa. A partir do confronto com a tradução inglesa da Cambridge (*The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Ridley, Aaron, Norman, Judith (Eds.), Tradução de Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007)

242 BM 134

243 Richardson, John, «Nietzsche's Freedoms» in Gemes, K., May, S. (Eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 2009; artigo consultado a partir de <http://as.nyu.edu/object/johnrichardson.html> (data da consulta: 18 de janeiro de 2012) p. 4

244 Schacht, Richard, Op. cit., p. 307

245 Richardson, John, «Nietzsche's Freedoms» in Gemes, K., May, S. (Eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 2009; artigo consultado a partir de <http://as.nyu.edu/object/johnrichardson.html> (data da consulta: 18 de janeiro de 2012) p. 10

246 cf. Wotling, Patrick, Op. cit., p. 344

afirme como sua natureza primeira e entenda que só a sua aceitação pode significar uma revitalização geral da humanidade, o homem superior não é guiado de forma arrebatada pelo impulso²⁴⁷. No aforismo 548 de *A Aurora*, Nietzsche reflete que a singularidade do «grande homem» está no «domínio de si», na «vitória sobre a força» e consequente capacidade de se superar (*Überwindung*). Como escreve Zaratustra, quando anuncia a vinda do apoteótico homem supremo, o sobre-humano (*Übermensch*), «o homem só existe para ser superado», num claro apelo a uma constante regeneração daquele animal doente e niilista, ressaltando, porém, que essa superação deve resguardar a autenticidade da primeira natureza: «Exorto-vos, meus irmãos, a que *permaneçais fiéis à terra*»²⁴⁸.

Para Nietzsche, Goethe é o exemplo paradigmático do homem superior. Como refere num passo dedicado ao poeta no *Crepúsculo dos Ídolos*²⁴⁹, Goethe «não se desligou da vida», antes, «introduziu-se nela», afirmou-a. Além disso, Goethe «aspirava à *totalidade*», combateu a separação entre a razão e a sensibilidade, o que nos recorda novamente o eixo de continuidade entre natureza e humano que a filosofia de Nietzsche defende. O poeta alemão «criou-se a si mesmo», «disse sim a tudo o que lhe era congénere», e o tipo de homem por Goethe concebido era «um homem forte, de cultura elevada, hábil em todas as atividades corporais, que se sabe dominar e respeitar, a quem lhe é lícita a ousadia de permitir-se o âmbito inteiro e a inteira riqueza da naturalidade, que é suficientemente forte para poder também ser livre». O homem superior, como Goethe, é o homem que se quer simplificar, fortalecer e desnudar²⁵⁰ de todos os artificiais e construídos instintos que fizeram do ser humano uma «autocontradição fisiológica»²⁵¹. O protótipo de Goethe é o ser humano rico de personalidade, pleno em si mesmo, para lá do desequilíbrio biológico, é o homem do bem-estar instintivo, que diz Sim a si mesmo²⁵².

O homem superior e da grande saúde é o homem dos instintos variados, que se quer superar, e que, por isso, como refere Wotling, «représente de ce fait l'incarnation de la volonté de puissance sous la forme la plus haute»²⁵³. O homem forte combate o divórcio entre a razão e os sentidos e está ciente das descargas pulsionais da sua vida

247 WLN 7[28] p. 135

248 ZA, Prólogo, 3

249 CI, Incursões de um Intempestivo, 49, «Goethe»

250 WLN 11[31] p. 208

251 CI, Incursões de um Intempestivo, 41, «Liberdade que eu não amo...»

252 WLN 10 [128] p. 196

253 Wotling, Patrick, Op. cit., p. 347

instintiva. Com efeito, para Nietzsche, o homem eleva-se consoante a maior quantidade de poder que aceita e organiza. No entanto, é importante ressaltar que o controlo dos instintos não é propriamente voluntário. Como bem ressalva Brian Leiter, «that one masters oneself is not a product of autonomous choice by the person, but rather an effect of the underlying psychological facts characteristic of that person, namely which of his various drives happens to be strongest». Essa percepção de auto-controlo «is an effect of the interplay of certain drives, drives over which the conscious self exercises no control»²⁵⁴.

Aquilo que pretendemos pôr em relevo como um verdadeiro marco da filosofia nietzschiana é que o tipo de homem que supera a doença e a degenerescência geral da humanidade é um ser humano afirmativo e criativo: por um lado, cria valores que afirmam a animalidade e a vida, e, por outro, dá corpo e forma aos seus instintos, não de uma maneira violenta, mas criativa e artística. Porém, não é um homem desenraizado ou individualista, mas reconhece os seus iguais como indivíduos de direitos, capazes de prometer. O indivíduo soberano forma com os seus pares uma comunidade, uma comunidade de afirmadores, uma nova cultura que diz Sim à vida e está para lá da *décadence*. Esta é uma cultura cujos homens são fortes o suficiente para honrar os seus iguais, para serem livres (como Goethe), para se lerem enquanto animais e interpretarem os seus instintos.

Quando no aforismo 560 de *A Aurora*, Nietzsche questiona sobre o que nos é permitido fazer com os instintos, diz-nos que «podemos usar os instintos como um jardineiro» e que poucas pessoas sabem cultivar «as sementes da cólera, da piedade, da subtileza, da vaidade» de maneira a torná-las fecundas e produtivas. A metáfora do jardineiro denota aqui que o ser humano pode lavar os seus instintos (sejam eles os da primeira ou segunda natureza) e que os bons ou maus frutos colhidos dependem precisamente do *modo* como os instintos são cuidados. Nietzsche diz que «podemos fazê-lo com o bom ou o mau gosto de um jardineiro» e usar diferentes estilos; podemos também deixar a natureza trabalhar, deixar crescer as plantas e «abandoná-las à luta que travam entre elas». «Tudo isso», diz Nietzsche, «nos é permitido, mas quantos somos aqueles que o sabem?»

254 Leiter, Brian, «'Who is the sovereign individual'? Nietzsche on freedom» in May, Simon (Ed.), *Nietzsche's On The Genealogy Of Morality: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; artigo consultado a partir de <http://ssrn.com/abstract=1473095> (data da consulta: 12 de janeiro de 2012) p. 14

O homem superior aceita o que em si é animal, afirma a sua força criadora instintiva, sabe-se um sujeito-multiplicidade (*Subjekts-Vielheit*)²⁵⁵. Como vimos, no entanto, isto não corresponde a uma obediência desregrada a todo o tipo de pulsões. Efetivamente, o homem já não é apenas biologia; é um homem transformado por toda a cultura, e aquilo que, enquanto jardineiro, ainda pode fazer da sua natureza, tanto da sua natureza mais básica, como da social, é torná-la produtiva, fazer dela algo de benéfico, de valioso. O homem superior, que diz Sim à animalidade, é o homem que usa o poder da sua natureza para se moldar a si mesmo²⁵⁶, moldar os seus instintos e moldar o mundo. O homem superior é o homem que vive as suas paixões, que domina os seus instintos para *lhes dar corpo e que inventa novas formas de interpretação e expressão para a sua animalidade*. Num fragmento póstumo, Nietzsche escreve:

«*Summa*: to master the passions, *not* to weaken them or exterminate them! The greater the mastering force of the will, the more freedom may be given to the passions. The 'great man' is great through the free play he gives his desires and the even greater power that is capable of taking these magnificent monsters into its service.»²⁵⁷

O homem forte e superior é aquele que *sublima os seus instintos*, que abre novos caminhos para esses monstros forças, lhes dá uma forma. Como advoga Kaufmann, «ultimate power consists in controlling, sublimating, and employing one's impulses – not in considering them evil and fighting them»²⁵⁸.

O homem superior é o criador de novos modos de expressão para a animalidade. Neste momento, faz sentido pensar naquele que é o criador por excelência, o artista, o homem que aceita a espontaneidade do instinto, que recorda o sonho do mundo animal, que cria a partir das forças da vida, que intensifica a própria vida. Nietzsche, que viveu a arte de uma maneira tão intensa quanto o quis expressar nas suas considerações, entendeu o corpo e a vida como estéticos, como fontes de todas as formas de sensibilidade, e notou que só deles – da vida, do corpo, dos instintos, da animalidade – provém a força criativa do artista, que a arte nasce e recria uma incessante intensificação de todas essas monstruosas, fervilhantes e criativas forças.

255 BM 12

256 cf. WLN 5[63] p. 115

257 WLN 9[139] p. 163

258 Kaufmann, Walter, Op. cit., p. 253

4 A arte como uma intensificação e glorificação da animalidade e da vida

Na continuidade do seu esforço filosófico por uma «psicofisiologia»²⁵⁹, que compreenda o homem a partir do seu instinto e do seu elo de continuidade com as forças orgânicas que o ligam à vida, a abordagem de Nietzsche ao fenómeno artístico é deveras singular, não só por traçar um eixo de rutura com todas as perspectivas teóricas que quiseram transcendentalizar a arte, mas sobretudo por refletir muito da experiência do próprio Nietzsche, quer como estudioso e apaixonado por arte, quer como poeta e compositor, especialmente nos seus últimos anos de vida.

Não obstante a desvinculação de Nietzsche ao seu mestre e amigo Wagner, após a conversão do último ao cristianismo, é evidente que o efeito da grandiosidade da obra do autor de *Tristão e Isolda* influenciou o modo de Nietzsche sentir e perceber a arte, de por ela ser afetado, de compreender que é fundamental um estado de *intensificação de forças*, de vida, de poder para que se possa criar.

Embora em Nietzsche não possamos falar de uma teoria estética nem de uma filosofia da arte, e as suas considerações sofram alterações ao longo de toda a sua obra, a nossa tónica vai para a sua abordagem fisiológica e animal da criação artística e para o seu grande postulado de ver «a arte pela ótica da vida»²⁶⁰. Ver a arte pelo eixo da vida envolve pensar o fenómeno artístico no contexto geral da vida e da sua lógica dinâmica instintiva, da lógica relacional e em incessante transformação das suas forças, da vontade de poder. Envolve dizer Sim ao instinto, à animalidade e à vida enquanto grandes forças criativas e geradoras das formas de arte.

Para Nietzsche, a arte faz-se a partir da excitação das forças, e a experiência da arte é uma experiência estética de intensificação da vida a partir da qual se geram novas configurações, novos jogos, ritmos e metamorfoses, transformações como as do próprio mundo, que, no deus Dioniso, de quem Nietzsche diz ser o último discípulo²⁶¹, se acha a designação para toda esta transbordante força.

259 BM 23

260 NT, Tentame de Autocrítica, 2

261 BM 295

4.1. A arte como fruto da excitação dos sentidos: a embriaguez, um estado de intensificação de forças

No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche escreve que «para que haja arte, para que haja alguma ação e contemplação estéticas, torna-se indispensável uma condição fisiológica prévia: a *embriaguez*»²⁶². Neste passo, Nietzsche faz duas considerações importantes: a de que a experiência da criação artística é precedida de uma condição fisiológica, ou seja, animal, do homem, e que esta condição, este estado, é a embriaguez. Quando Nietzsche fala de embriaguez, refere-se a «um sentimento de plenitude e de intensificação de forças»²⁶³, a um estado de prazer que diz respeito à mais alta sensação de poder. Um estado de embriaguez tem que ver com um estado de excitação e intensificação do corpo, dos sentidos, das forças instintivas – ou seja, é uma experiência de sobre-excitação estética. Diz Nietzsche que «a embriaguez tem de intensificar primeiro a excitabilidade da máquina inteira: antes disto não acontece arte alguma»²⁶⁴. A experiência da criação é precedida de uma experiência de sobre-excitação estética, de um corpo cujos sentidos foram excitados de todas as formas, de um estado em que as forças animais foram intensificadas até uma sensação de plenitude da sua energia.

Para Nietzsche, a embriaguez está associada à excitação primária sexual – que «é a forma mais antiga e originária de embriaguez»²⁶⁵ – na qual o autor vê uma grande carga pulsional, mas também ao estado de intensificação e inebriamento que se segue, como diz, à satisfação de grandes apetites e afetos fortes. A consideração de Nietzsche sobre a embriaguez é indissociável de uma ideia de êxtase e intensificação das forças vitais, mais básicas e primárias do homem. Nos fragmentos póstumos, o filósofo reforçará esta posição, ao notar que o estado de embriaguez, que é a pré-condição da criação artística, é fundamentalmente um estado de sobre-excitação sexual, e que a força despendida na conceção artística é da mesma ordem que a despendida no ato sexual²⁶⁶.

262 CI, Incursões de um Intempestivo, 8, «Para a psicologia do artista»

263 *ibidem*

264 *ibidem*

265 *ibidem*

266 A tradução inglesa dos fragmentos de Nietzsche que contém estas notas sobre arte e sexualidade é a de Walter Kaufmann, *Will to Power* (cf. WP 800, 805, 815). A tradução que decidimos usar para a dissertação, *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Bittner, Rüdiger (Ed.), Tradução de Kate Sturge, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, não contém estas notas. Ver mais em Young, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 126-129 e Kaufmann, Walter, *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1974 (4.ª edição) pp. 228-256.

Para Nietzsche, «without a overheating of the sexual system a Raphael is unthinkable»²⁶⁷. Julian Young observa que com isto Nietzsche não quer defender que a arte é a expressão natural da excitação sexual. O que há aqui a salientar é o caráter fisiológico, e nomeadamente a carga de força pulsional, animal, de excitação sexual, que precede a criação artística – esse estado de embriaguez, de intensificação de todas as forças do corpo.

A reflexão sobre o estado estético da embriaguez continua no mesmo passo do *Crepúsculo dos Ídolos*, a que Nietzsche dá o nome de «Para a psicologia do artista». O filósofo declara que «deste sentimento» de plenitude e intensificação das forças «fazemos partícipes as coisas», que «neste estado uma pessoa enriquece todas as coisas com a sua própria plenitude: o que vê, o que quer, vê-o aumentado, condensado, forte, sobrecarregado de energia». O homem do corpo extasiado, no estado de embriaguez, «enriquece» tudo em seu redor com esse excesso de energia, como se contagiasse tudo à sua volta com a sua força. Constrange e violenta as coisas. «O homem nesse estado», diz Nietzsche, «*transforma*»²⁶⁸ as coisas até elas refletirem o seu poder – até que elas sejam reflexos da sua perfeição»²⁶⁹, isto é, reflexo desse inebriamento, dessa intensificação das suas forças fisiológicas, animais. Conclui o filósofo que este «*ter-de-transformar* em perfeição é – arte»²⁷⁰. No estado de embriaguez, tudo se converte para o homem em prazer, porque ele transforma as coisas ao ponto de elas refletirem o seu estado de plenitude de energia e força. Este exercício de *transformação e transfiguração* das coisas em algo perfeito, pleno de vida e força, é para Nietzsche, a arte.

Num apontamento do outono de 1887 intitulado «Estética», encontramos reflexões que nos aproximam a estas escritas no *Crepúsculo dos Ídolos*. Neste fragmento, Nietzsche refere precisamente os estados de intensificação de forças como pré-condição da ação criativa, ou seja, da transformação das coisas até que elas reflitam a plenitude do estado de força animal daquele que cria, de toda a sua paixão, luxúria para a vida:

«The states in which we put a *transfiguration and plenitude* into things and work at shaping them until they reflect back to us our own plenitude and lust for life» the sexual drive, intoxication, meals, springtime, victory over enemy, derision, the daring feat, cruelty, the ecstasy of

267 Young, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 126
apud WP 800

268 A ênfase é nossa.

269 CI, Incursões de um Intempestivo, 9

270 *Ibidem* Tradução modificada

religious feeling.»²⁷¹

Nietzsche destaca sobretudo três elementos – o impulso sexual, a embriaguez e a crueldade²⁷² – como elementos da alegria do homem das antigas festividades pagãs, e que, da mesma forma, predominam no artista original. Segundo o autor, o homem que transforma as coisas até que elas sejam contagiadas pelo seu poder é também o homem capaz de se deixar excitar por coisas que revelam a mesma embriaguez que a sua, que mostram essa força para a transfiguração e para a plenitude. Perante elas, o corpo animal do homem desperta as esferas do prazer e do bem-estar. Para Nietzsche, o estado estético faz-se destas nuances do prazer das sensações animais, afloradas aquando de uma experiência de intensificação de forças. Diz Nietzsche:

«Conversely: when we encounter things that show this transfiguration and plenitude, our animal existence responds with an *arousal of the spheres* where all those states of pleasure have their seat – and the mixture of these very delicate nuances of animal well-being and desires is the *aesthetic state*.»²⁷³

Segundo Nietzsche, só alguns homens conseguem experienciar este estado estético: só aqueles que vivem a generosidade do seu corpo, que afirmam a sua animalidade e são capazes de experimentar a embriaguez. Como afirma: «this state occurs only in natures capable of that generous and overflowing plenitude of bodily vigour»²⁷⁴. Para o filósofo, o homem meramente sóbrio (antítese do embriagado), cansado, exausto, dissecado, histórico, moral, nada pode receber da arte, porque lhe falta a força artística primordial, a pressão para a riqueza, para a intensificação das forças da vida, para se permitir ser extasiado, contaminado pela vida, por todas as coisas, pela própria arte. E, como refere, Nietzsche, «a man who can't give won't receive anything either»²⁷⁵.

Numa outra nota, Nietzsche referirá que o homem mais intelectual, o homem superior de que falámos, é o homem que sente primeiro com a animalidade e com o corpo. Este é o homem capaz de todo o vigor do corpo, de sentir «the stimulus and spell of sensual things in a way that other men, those with 'hearts of flesh', can't even imagine»²⁷⁶. O homem capaz da experiência estética é o homem capaz de sentir os

271 WLN 9[102] p. 159

272 A crueldade está aqui associada à crueldade da vida primitiva e animal, à luta pela sobrevivência e conservação da espécie, à guerra, e não com a noção de espiritualização da crueldade tal como foi abordada no segundo capítulo.

273 WLN 9[102] p. 160

274 *ibidem*

275 *ibidem*

276 WLN 5[34] p. 110

estímulos do mundo, de ser um corpo que se deixa excitar. O artista é o exemplo por excelência desse homem superior, do homem bem constituído, vigoroso, forte, que é, antes de tudo, um animal. Como escreve Nietzsche:

«The force and the power of the senses – this is the most essential thing in a well-constituted and complete man: there has to be a magnificent 'animal' first.»²⁷⁷

Precisamente por isto considera Nietzsche que na arte o homem se frui a si próprio como perfeição²⁷⁸, na medida em que transformou as coisas ao ponto de elas espelharem a plenitude das suas forças, e a perfeição é precisamente «the extraordinary expansion of its feeling of power; it is wealth; it is the necessary bubbling and brimming over all limits»²⁷⁹. Na arte, o homem usufrui em pleno daquilo que a sua natureza animal lhe pode dar, esse estado intensificado das suas forças. Por conseguinte, assevera o filósofo:

«Art reminds us of states of animal vigour; it's on the one hand a surplus and overflow of flourishing corporeality into the world of images and wishes; on the other a rousing of the animal function through images and wishes of intensified life – a heightening of the feeling of life, a stimulus for it.»²⁸⁰

A arte, para Nietzsche, é uma intensificação da vida e um estímulo para a vida²⁸¹. Não existe fora do contexto da vida, não existe à revelia de uma pré-condição fisiológica e animal de embriaguez. A análise a que Nietzsche procede na fase mais tardia da sua obra da noção de embriaguez (tal como a temos vindo a analisar) compreende uma importante revisão das perspetivas apresentadas na sua juventude no *Nascimento da Tragédia*. Aqui, Nietzsche considerara que a evolução progressiva da arte resultara «do duplo carácter do *espírito apolíneo* e do *espírito dionisíaco*»²⁸², ambos forças e instintos artísticos que «brotam do próprio seio da natureza, *sem intermédio do artista humano*», forças pelas quais as pulsões naturais «atingem a sua primeira e imediata satisfação»²⁸³. Nietzsche parte dos deuses Apolo e Dioniso para explicar dois fenómenos fisiológicos por todos os humanos experimentados, o sonho e a embriaguez, e assim distingue o espírito apolíneo do espírito dionisíaco. Como instintos vitais, tendências da natureza humana, ambos dão origem a experiências de intensificação da vida e são forças que

277 *ibidem*

278 CI, Incursões de um Intempestivo, 9

279 WLN 9[102] p.160

280 *ibidem*

281 CI, Incursões de um Intempestivo, 24, «*L'art pour l'art*»

282 NT 1

283 NT 2 Tradução modificada

procuram a resposta a necessidades inconscientes, mostrando assim Nietzsche ser a arte indissociável da vida instintiva e daquilo que entenderá mais tarde como a dinâmica pulsional da vontade de poder. Como escreve Patrick Wotling, «pour s'opposer à l'approche idéaliste de l'art, Nietzsche privilégie le lexique de l'animalité»²⁸⁴. Segundo o filósofo, a experiência da criação artística não manifesta as intenções conscientes ou a livre vontade do artista, mas emerge da sua animal natureza, nasce, como refere ainda Wotling, a partir do seu universo infraconsciente e exprime as necessidades fundamentais dos seus instintos e afetos²⁸⁵.

Ao espírito apolíneo, Nietzsche associa o sonho, a aparência, a individuação, a imagem. A ele associará também a arte das formas, a arte contemplativa e as artes plásticas. Por seu turno, ao espírito dionisíaco associa a força, o êxtase, o movimento, a sensualidade, a volúpia, o desejo sexual, a animalidade, a criação, a destruição, o corpo, a terra, a vida, a embriaguez e, por isso também, a arte sem formas, a música, a dança, o ritmo, o poder da metamorfose e da transfiguração.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, como havíamos mencionado, Nietzsche revê os conceitos de apolíneo e dionisíaco, considerando-os, desta feita, como duas espécies de embriaguez. Desloca a ideia de êxtase e inebriamento também para a arte apolínea (o que à luz da sua matriz instintiva se aproxima das nossas observações) e põe, por sua vez, a tónica no tipo de excitação e intensificação que a embriaguez das experiências estéticas apolínea e dionisíaca proporcionam. Explicita Nietzsche que há uma diferença crucial no tipo de embriaguez apolínea e dionisíaca, o que se reflete no consequente processo de criação artística. Segundo o filósofo, «a embriaguez apolínea mantém excitado sobretudo o olhar»²⁸⁶, sendo o pintor, o escultor e o poeta épico os artistas da visão. Em contrapartida, no estado dionisíaco, *todo o sistema de afetos*²⁸⁷ é excitado e intensificado – todo o corpo, todo o animal no homem, todos os sentidos são excitados. Nesse estado de embriaguez dionisíaca, o homem é incapaz de «não reagir», de não

284 Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF/Quadrige, 2009, p. 161

285 *ibidem* p. 160

286 CI, Incursões de um Intempestivo, 10

287 *ibidem*. Na tradução do *Crepúsculo dos Ídolos* da Guimarães Editores (4.ª edição), usada ao longo da dissertação, o tradutor optou por «sistema emotivo», recorrendo, nas referências seguintes, aos termos «emotivo» ou «emoção». Todavia, por confronto com a tradução *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Ridley, Aaron, Norman, Judith (Eds.), tradução de Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, preferimos as traduções «sistema de afetos», «afetivo» e «afeto». Nas notas seguintes, as traduções dos termos foram sempre modificadas.

compreender, sentir uma suscitação do mundo; «ele não falha nenhum sinal afetivo»²⁸⁸. Nesta medida, para Nietzsche, o homem da embriaguez dionisíaca é o artista que lê melhor o texto da natureza, melhor desperto que está o seu corpo para se deixar extasiar e afetar por todas as suas impressões. O homem dionisíaco é o homem mais animal, mais de acordo com a vida, que possui no mais alto grau «o instinto da compreensão e da adivinhação», e, por consequência, também o mais elevado grau da arte da comunicação. O homem dionisíaco é o artista que mantém intensificado todo o seu sistema afetivo e instintivo e que consegue, por isso, transformar-se, metamorfosear-se em qualquer coisa. Escreve Nietzsche:

«No estado dionisíaco [...] o que fica excitado e intensificado é todo o sistema afetivo: de modo que esse sistema descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e ao mesmo tempo faz com que se manifeste a força de representar, reproduzir, transfigurar, transformar, toda a espécie de mímica e histrionismo.»²⁸⁹

O homem no estado de embriaguez dionisíaca consegue expressar-se de todas as formas em função da sua excitação afetiva e animal, de uma capacidade mais ampla de sentir. Por conseguinte, consegue introduzir-se «em toda a pele, em todo o afeto: transforma-se permanentemente»²⁹⁰. Como refere Nietzsche, o que o distingue é a sua capacidade de metamorfose. Embora a embriaguez dionisíaca seja indissociável das artes da representação, da dança e da música, aquilo que, neste momento, propomos é uma leitura geral da arte a partir da embriaguez dionisíaca, desse estado de êxtase e intensificação de forças fisiológicas que permite ao homem transfigurar-se e transfigurar o mundo, ao mesmo tempo que o afirma e celebra através da própria arte. Para esse efeito, recordaremos as antigas venerações dionisíacas da animalidade, da sexualidade e da natureza.

A nossa proposta é que a arte, enquanto *transfiguração*, tanto das coisas em perfeição (reflexo de poder), como do artista enquanto aquele que se metamorfoseia, está em harmonia com a matriz criativa da vida, e constitui uma afirmação geral da animalidade e da vida. Se recordarmos que a vida é um campo de forças instintivas que a todo o momento se criam e transformam, que inventam novas formas de expressão, que nascem e morrem, se metamorfoseiam, que a vida é vontade de poder, então a figura de Dioniso, tal como os gregos a veneraram, e que Nietzsche quis fazer deus filósofo, fará todo o sentido para uma compreensão da arte em linha com uma vida e um

288 CI, Incursões de um Intempestivo, 10

289 *ibidem*

290 *ibidem*

mundo que Nietzsche disse serem em si mesmos dionisíacos²⁹¹, fulgurações da animalidade, do instinto, da natureza, «um excesso de forças criadoras que podem até de um deserto fazer um solo fecundo»²⁹².

4.2. A arte e o mundo dionisíaco da transformação: um dizer *Sim*

Nietzsche recorda no *Nascimento da Tragédia* os cantos ditirâmicos do teatro grego em que se prestava culto ao deus Dioniso. O ditirambo dionisíaco, esse canto acompanhado da dança ritualística dos homens transfigurados em sátiros, meio homens, meio animais, acompanhado pela música das flautas, era uma homenagem ao deus da fertilidade, do desejo sexual, do falo, do vinho, da natureza, da alegria, da música, do êxtase e da embriaguez. No canto ditirâmico, os sátiros, com pés de bode, apareciam como figuras da metamorfose e experienciavam o encantamento e o êxtase, numa veneração embriagada do deus da força da terra, do erotismo e da vida. No ditirambo dionisíaco, o homem era arrebatado até à exaltação máxima de todas as suas faculdades simbólicas, sentia um êxtase sem precedentes que lhe era urgente expressar²⁹³ através de toda a simbólica do corpo: dos lábios, do rosto, dos gestos, de todo o movimento dos seus membros que progressivamente acompanhava a dança, a música e o ritmo das cítaras. Dessas melodias encantadoras, desses cânticos que convocavam todos os sentidos, todo o corpo, todo o movimento, diz Nietzsche, que «irrompia o desmedido *excesso* da natureza em prazer, sofrimento e conhecimento» até se alcançar um «grito dilacerante»²⁹⁴, o arfar da embriaguez extática do estado dionisíaco. Na absoluta celebração de Dioniso, celebrava o homem a totalidade da vida, a volúpia da criação e a ira da destruição²⁹⁵, ao ponto de sentir o êxtase por todo o seu corpo, a sua energia sexual, e de a sentir expressando, na dança, no grito, no canto.

O sátiro, figura da animalidade, símbolo da natureza e dos instintos, representava o estado natural e primitivo, «o tipo primigénio do homem»²⁹⁶, imoral, sexual, expressão das suas sensações mais altas e mais fortes. O coro dos sátiros, adoradores de Dioniso, era símbolo da onnipotência sexual, animal e pulsional, formado por criaturas que celebravam o corpo e a natureza em toda a sua força, que se transfiguravam na música e

291 WLN 38[12] p. 38

292 GC 370

293 NT 2

294 NT 4

295 WLN 2[110] p. 81

296 NT 8

na dança e davam a ver ao espetador do teatro grego aquilo que é a vida, a vida eminentemente dionisíaca: instintiva, natural, primitiva, animal, criação e destruição, nascimento e morte, exaltação e sofrimento. O grego queria a natureza em toda a sua força e por isso se encantava com o sátiro, o homem-animal, um artista subtil, transfigurado, metamorfoseado, alegre, que dançava. A propósito da tragédia ática, Nietzsche diz que todos formavam um grande coro de sátiros, cantando e dançando, e que não havia nenhum contraste entre o público e o coro. Todos se sentiam representados pelos sátiros e impelidos a participar do inebriamento dionisíaco, a transfigurar-se, a ser também como eles, artistas; na medida em que se viam representados como criaturas naturais, viam representada a sua animalidade, e, portanto, convidados, convocados a afirmar a sua natureza, o seu corpo e a sua vida. Aquele que via o sátiro e ouvia o ecoar do ditirambo dionisíaco sentia-se seduzido a valorizar a sua natureza primeira, pois, «under the impact of Dionysian magic, the human animal affirms and celebrates its animality as a source of life»²⁹⁷. Martha Nussbaum faz uma reflexão interessante a este respeito, considerando que o espetador também se deixava embriagar pelo ditirambo, pela transfiguração do sátiro e que:

«Seeing how Dionysus and the energies he represents transform the world, the spectator is seduced back into life, brought up to affirm life, and his own cognitive order-making activity, by the very erotic and bodily energies.»²⁹⁸

Os gregos valorizaram os instintos animais e deificaram-nos na figura de Dioniso. Como ressalva Wotling, fizeram da glorificação dos instintos uma condição de vida²⁹⁹. Da mesma forma, a filosofia de Nietzsche expressa uma forma de glorificação dos instintos e da vida e, com efeito, a sua compreensão da arte e do processo criativo enquanto experiências fisiológicas e de intensificação da vida traduz isso mesmo.

Como vimos, só sob um estado de intensificação de forças cria o homem. Este é um estado de embriaguez, de êxtase, em que o artista, tal como o sátiro, dá corpo e forma, dá ritmo, transfigura o mundo até que ele reflita esse estado de êxtase e plenitude, que é, na verdade, próprio da vida dionisíaca como Nietzsche a entendeu, uma vida que é vontade de poder³⁰⁰.

297 Lemm, Vanessa, Op. cit., p. 15

298 Nussbaum, Martha, «The transfigurations of intoxication, Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus», Kemal, Salim, Gaskell, Ivan, Conway, Daniel W. (Eds.), *Nietzsche, philosophy and the arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 61

299 Wotling, Op. cit., p. 231

300 WLN 38[12] p. 38

O artista transfigura o mundo, mas também se transfigura, não só porque pode ser outrem (nomeadamente nas artes de tipo dionisíaco), apto que está a sentir e expressar, como vimos, qualquer tipo de afeto, mas porque consegue metamorfosear os seus próprios instintos – converter, como diria Zaratustra, os seus cães selvagens em «pássaros e amaviosos cantores»³⁰¹. Segundo Schacht, a metamorfose dos instintos básicos constitui, em Nietzsche, a base da experiência e da atividade artística. Sustenta que os instintos são forças proto-artísticas que naturalmente se transfiguram e se vão transfigurando cada vez mais à medida que aprendem a sua aplicação artística. A arte é a manifestação destas forças artísticas e um estímulo para a sua expressão, mas, como refere, envolve também um processo de metamorfose – a *sublimação* dos instintos – essa transfiguração em função de um redirecionar da sua força³⁰².

Na arte, os instintos não são reprimidos, mas canalizados e postos ao serviço da intensificação da vida. A ideia de sublimação na arte no pensamento de Nietzsche aparece frequentemente associada a uma espiritualização da sensualidade ou da excitação sexual³⁰³, ao Eros como força criadora que tornou Rafael e a própria filosofia platónica possíveis³⁰⁴. A ideia da sublimação oferece uma hipótese de interpretação e expressão dos instintos alternativa à interiorização do homem, propondo não uma rutura com o seu passado animal, mas uma linha de continuidade do ser humano com a natureza. Na arte, dá o artista forma e expressão sublimada à sua força animal, essa força criativa e criadora, própria da vida.

Como já referimos, só o homem de tipo superior, como o artista, sublima os seus instintos. Num fragmento de 1885, Nietzsche escreve que as mais elevadas humanas alegrias, em que a existência celebra a sua própria transfiguração, só são alcançadas por homens bem formados, completos, em que coexistem todo o tipo de forças. Para esses homens «perfeitos», como diz, «the most sensual functions are transfigured by a metaphor-intoxication of the highest spirituality»³⁰⁵. As pulsões sexuais são intensificadas e sublimadas, e esses homens experienciam uma espécie de *deificação do corpo*, um auge de alegria e de completude, de autojustificação, de harmonia com a (sua) natureza, na linha de uma experiência divina à maneira dionisíaca.

301 ZA, Das Paixões de Alegria e de Dor

302 Schacht, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 523

303 cf. CI, A Moral como Contra-Natureza, 3 e Young, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 126, 127

304 CI, Incursões de um Intempestivo, 23

305 WLN 41[6] p. 48

Para os gregos, tal como para Nietzsche, Dioniso é o excesso de força, a vontade de viver, de criar e procriar, de transfigurar, tanto que o filósofo, a propósito do êxtase sexual das celebrações dionisíacas, se refere à «psicologia do orgiástico» e a entende como «um transbordante sentimento de vida e de força». O dionisíaco, para Nietzsche, é um «dizer sim à vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e árduos»³⁰⁶, uma vontade de vida, uma glorificação e afirmação geral da existência enquanto aquilo que é: força, criação, destruição, natureza, instinto, mundo que a todo momento nasce e a todo o momento morre, a todo o momento se transforma, se transfigura, inventa novas formas. Porque o mundo é, para Nietzsche, uma constante criação, uma obra de arte que dá à luz a si mesmo³⁰⁷.

Para Nietzsche, a arte é essencialmente uma afirmação e uma deificação da existência, um dizer Sim a esse mundo de forças criadoras a partir do qual a arte nasce e que, por sua vez, a arte estimula. Precisamente por isso, os artistas incessantemente glorificam todos os estados estéticos de embriaguez, de intensificação das forças, todas as situações e objetos que podem fazer com que se sintam bom, grande, inebriado, alegre, são ou sábio³⁰⁸. Todos esses são estados de intensificação da vida, do poder, do instinto, da animalidade. Embora o «artista saiba quão longe da sensação do deixar-se ir está o seu estado “mais natural”, isto é, o seu livre ordenar, pôr, dispor, criar nos momentos de inspiração»³⁰⁹, da espontaneidade mais primitiva, do puro deleite estético do animal, marcado que está pela sua segunda natureza, ele glorifica aquilo que intensifica a vida, porque aquilo que intensifica a vida é belo.

De acordo com Nietzsche, o belo é precisamente o resultado de um juízo estético instintivo que pertence à categoria dos valores biológicos daquilo que é útil, benéfico e que intensifica a vida³¹⁰. Em contrapartida, aquilo que é instintivamente repugnante, num plano estético, é o perigoso e o suspeito. A avaliação estética é, segundo Nietzsche, primeiramente instintiva, uma resposta imediata dada em função do valor de uma coisa e daquilo que ela suscita no homem. Aquilo que é útil e intensifica a vida suscita o belo, que, para o autor, corresponde a um aumento da sensação de poder. Aquilo que intensifica a vida é belo, e o belo é um estado de intensificação de poder e de

306 CI, O que eu devo aos antigos, 5

307 WLN 2[114] p. 82 «World as a work of art giving birth to itself». cf. WLN 38[12] pp. 38, 39

308 GC 85

309 BM 188

310 WLN 10[167] p. 201 cf. CI, Incursões de um Intempestivo, 19, 20

intensificação da vida, de excitação, de plenitude de forças e, consequente, criação³¹¹.

Para Nietzsche, só o homem é belo, só o homem concedeu a beleza ao mundo³¹², transformando e transfigurando as coisas até que elas reflitam a plenitude, o estado de intensificação das suas forças – a perfeição. Vê o homem o belo naquilo que lhe devolve a sua imagem, e, na verdade, como escreve o filósofo, «só desse modo *pode* uma espécie dizer sim a si mesma»³¹³. O belo é uma afirmação instintiva da natureza do homem, é, como diz Nietzsche, a vaidade da sua espécie³¹⁴. Porém, o belo, tal como a arte, é também uma afirmação daquilo que intensifica a vida, da própria vida, das suas forças criadoras, forças artísticas, forças dionisíacas. A arte é uma afirmação e uma intensificação máxima da vida, uma transfiguração das coisas em perfeição, em plenitude de poder, uma metamorfose ao ritmo daquela das forças do mundo, e uma glorificação da parte do artista, do ser humano, tal como as celebrações dos sátiros de Dioniso, de tudo isso: da existência, da vida e da animalidade.

4.3. «A nossa última gratidão para com a arte»

No último passo do Segundo Livro de *A Gaia Ciência*, Nietzsche refere que à arte deve o homem ter tornado a sua existência suportável: a vida só é suportável enquanto fenómeno estético (o que evoca a tese do *Nascimento da Tragédia* segundo a qual a vida e o próprio mundo só se *justificam* enquanto fenómenos estéticos)³¹⁵. Escreve que a arte nos dá o olho e a mão, os meios para explorar o corpo e com o corpo, de se deixar o homem ser afetado, de perceber, sentir, e consequentemente criar, mas sobretudo, como salienta, «a boa consciência» para fazer da existência um fenómeno estético.

Perpassa na generalidade da obra nietzschiana a ideia de que a arte contorna o sofrimento geral da existência, da arte como redenção e da arte como contranegação. Para Nietzsche, só a arte torna a vida possível, pois precisamos, com efeito, da arte «para não perder essa liberdade que nos coloca acima das coisas»; «é preciso, de vez em quando, descansarmos de nós próprios, olhando-nos de alto, com o longínquo da arte, para rir ou para chorar sobre nós»³¹⁶. À arte, reconhece Nietzsche dever o homem a

311 cf. CI, Incursões de um Intempestivo, 22

312 *ibidem*, 19, 20

313 *ibidem*, 19

314 *ibidem*

315 GC 107, cf. NT, Tentame de Autocrítica, 5

316 GC 107

gratidão, não só pelo descansar de si mesmo, mas pelo dar a ver aquilo que é, a sua natureza, tal como na tragédia grega e nas celebrações dionisíacas o coro dos sátiros dava a ver a natureza primeira, a animalidade. Novamente em *A Gaia Ciência* escreve:

«Foram os artistas, e nomeadamente os do teatro, que primeiro deram aos homens olhos e ouvidos para ver e para ouvir com algum prazer aquilo que é, aquilo que vive, aquilo que cada pessoa quer; foram eles que primeiro nos ensinaram a dimensão do herói que se esconde no homem médio, e a arte de nos encarmos a nós próprios como heróis, a uma distância e, por assim dizer, simplificados e transfigurados... a arte de se “pôr em cena” diante de si».³¹⁷

Consideramos que o pensamento de Nietzsche nos pode levar a propor que a arte é a expressão máxima da afirmação da totalidade da vida. Em Nietzsche, a arte abraça a existência com toda a sua carga de sofrimento, à maneira dionisíaca diz Sim, e por isso só a arte faz a vida valer a pena. Todavia, seria redutor pensar a arte enquanto afirmação num plano meramente de redenção ou de superação do pessimismo. De facto, a compreensão do fenómeno da criação artística a partir de um estado de intensificação das forças fisiológicas do homem e da vida, da arte como uma transfiguração das coisas em perfeição, uma perfeição que é o reflexo de um estado de plenitude de forças, de poder, de embriaguez, de sobre-excitação estética, e da arte como uma glorificação de todas essas experiências traduz, sem quaisquer dúvidas, um jubiloso dizer Sim a toda a lógica dinâmica da vida, uma vida instintiva, pulsional, animal, uma vida que é em si mesma artística, que é vontade de poder.

Parece-nos que à arte também nos devemos mostrar gratos por isso: por dar corpo e forma a todas essas forças criadoras, por afirmar a nossa primeira natureza, que constitui, na verdade, a fonte de toda a vida e cuja dinâmica dionisíaca – o nascimento, a morte, a transformação – regenera a própria vida, a recria. À arte devemos gratidão por partir da vida e da animalidade, por dar a ver a animalidade e devolver o orgulho ao homem pela sua animalidade. Como nos diz Nussbaum:

«Centuries of Christian teaching have left us with so little self-respect for our bodies and their desires that we are convinced that anything we ourselves make up must be disorderly and perhaps even evil. The arts tell us that this is not so; they enable us to take pride in ourselves, and the work of our bodies».³¹⁸

À arte devemos uma *revitalização* do homem, a recuperação de toda a nossa força natural, corporal e animal. À arte devemos gratidão por nos ter ensinado a olhar

317 GC 78

318 Nussbaum, Martha, «The transfigurations of intoxication, Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus», Kemal, Salim, Gaskell, Ivan, Conway, Daniel W. (Eds.), *Nietzsche, philosophy and the arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 59

para a vida e a ver que a vida era boa, a olhar para a nossa natureza sem o peso da culpa. Por tudo isto, celebrou tanto Nietzsche a arte e a vida, nada mais quis ser senão um afirmador, se fez discípulo de Dioniso, e dizia preferir ser sátiro a santo³¹⁹.

Conclusão

Bons dentes e um bom estômago –

Eis o que te desejo!

Depois de teres digerido o meu livro

Hás de entender-te certamente comigo.

Nietzsche, «Ao meu leitor», Brincadeira, Astúcia e Vingança,
Prelúdio em Rimas Alemãs in *A Gaia Ciência*

Pretendemos ao longo desta dissertação responder à pergunta inicial proposta, feita pelo próprio Nietzsche: por que fazer do corpo e da fisiologia um ponto de partida? Importa ressaltar que a resposta não é nossa. O nosso objetivo foi lançar uma hipótese de leitura à luz daquilo que Nietzsche nos deixou escrito, e que procurámos interpretar a partir de uma *digestão* das suas palavras, das suas ideias e de uma diligente busca por uma partilha com as suas perspetivas filosóficas.

Nietzsche defendeu que do corpo se deveria fazer um «fio condutor» e da fisiologia uma base para a compreensão do homem. Considerou, tal como foi analisado no primeiro capítulo, que o corpo é um fenómeno mais rico do que a mente, uma «grande razão» da qual a consciência é um mero instrumento, e que a ação humana mais não é do que o resultado da sua atividade instintiva subterrânea. Propusemos que Nietzsche partiu daquilo que é mais animal no homem – o homem enquanto organismo, enquanto corpo e enquanto multiplicidade de instintos, pulsões e afetos – para traçar um eixo de continuidade entre a vida e a natureza. Ao pensar o homem a partir do seu corpo, da sua animalidade e do seu instinto, Nietzsche naturalizou-o e procurou lê-lo a partir do texto da vida. Entendeu que todas as formas de vida são orgânicas e que se organizam segundo uma lógica dinâmica de relações de poder. A esta dinâmica relacional deu o nome de «vontade de poder», propondo que a vida é vontade de poder e nada mais. Todos os organismos procuram exercer uma posição dominante, pelo que lutam entre si, sendo a vida marcada por um confronto incessante de forças pulsionais,

319 EH, Prefácio, 2

instintivas e animais, e uma constante transformação. Nietzsche entendeu a vida como criativa, e que é nessa dinâmica de conflito e transformação que se geram novas formas de vida.

De seguida, procurámos mostrar como, no pensamento nietzschiano, a história da cultura é uma história de crueldade para com a vida e para com a animalidade no homem. No processo de culturalização, o ser humano viu-se obrigado a renunciar aos seus animais instintos, foi domesticado, e a sua descarga pulsional reprimida, dirigida contra si mesmo. Da interiorização do homem, resultou um novo instinto, produto de uma segunda natureza: o instinto da má consciência. De um divórcio com o passado animal – de que a moral foi responsável, por fazer da animalidade pecado – resultou um homem doente de si mesmo, um *décadent*, um niilista, que Nietzsche procurou superar através de uma transmutação geral de todos os valores e de uma filosofia que «diz *Sim*» à vida e à animalidade.

Procurando recuperar (para reinterpretar) a faculdade de esquecimento do animal como hipótese de partida para uma revitalização da humanidade e de ultrapassagem de um resquício de ressentimento deixado pela história de crueldade da civilização, a nossa leitura da Segunda Intempestiva constituiu um esforço de aproximação do homem ao animal, que inserimos num contexto mais geral da filosofia nietzschiana de traduzir o homem de volta para a natureza e de voltar a lê-lo à revelia das interpretações morais, negadoras da vida e da animalidade. Essa proposta é eminentemente afirmativa da vida enquanto vontade de poder e do homem enquanto organismo animal, e procura devolver ao homem o orgulho pela sua animalidade, entendendo que é nela que radica a sua força. Aquele que afirma a vida e a animalidade não recusa o passado de crueldade, mas incorpora-o, faz da doença um estímulo e é o homem da grande saúde, a quem é possível uma «segunda inocência»³²⁰. Este é o homem de tipo superior, um criador dos seus próprios valores, valores que afirmam a vida e a natureza animal do ser humano. Este homem não se envergonha da sua animalidade, mas respeita-se enquanto criatura, reverenciando também aqueles que o fazem. Percebe que os instintos são a força criativa da vida e que a sua postura não pode ser outra que não a da sua afirmação. Interpreta os seus instintos, ao invés de aniquilar as suas paixões.

Finalmente, procurámos mostrar de que forma podemos pensar que a arte em

320 GC, Prefácio da segunda edição, 4

Nietzsche compreende uma afirmação e uma glorificação da animalidade e da vida. O filósofo propôs-se a olhar para a arte pelo prisma da vida e pensou o fenómeno artístico a partir da experiência estética e fisiológica. Entendeu que para que haja arte é indispensável uma condição fisiológica prévia de intensificação e plenitude de forças, de poder, e que o artista nesse estado transforma as coisas num reflexo de si – em perfeição. Ora, a compreensão de que a perfeição é um estado de intensificação de forças repercute esse «dizer *Sim*» à vida que perpassa toda a filosofia nietzschiana. Envolve uma afirmação das forças animais do homem enquanto forças artísticas, forças estéticas, vigorosas que fazem com que o artista transfigure as coisas até que haja arte. Nietzsche entendeu a criação artística como uma experiência geral de excitação sensitiva, que faz com que o homem transfigure as coisas e se transfigure (tal como o sátiro), dê forma aos seus instintos e os glorifique. Inebriado pela animalidade, e em harmonia com a dança das forças do mundo dionisíaco, que a todo o momento se transformam, se criam, intensificam a vida, propusemos que o artista nos dá a ver a nossa natureza, e que a arte nos devolveu o orgulho pelo nosso corpo e pela nossa animalidade.

Propusemos que Nietzsche, na sua tentativa filosófica de naturalizar o homem, de lê-lo enquanto corpo e de entendê-lo com base na sua animalidade, não só criou condições para superar um homem autodestrutivo, preso nas malhas da civilização, como ofereceu uma hipótese de revitalização geral do ser humano: a partir da afirmação da sua animalidade, pode o homem ligar-se à natureza e à vida, e gerar novas configurações para a própria vida. Nietzsche escreveu que viver é «repelir para longe de nós aquilo que deseja morrer»³²¹, e o seu pensamento, assim como a sua impetuosa escrita, são disso reflexo – do seu absoluto dizer *Sim*, do seu deleite pela vida, tal como o do encanto apaixonado de Zarathustra:

«Para o fundo dos teus olhos olhei recentemente, ó vida; vi o ouro cintilar nos teus olhos tenebrosos – e o meu coração, encantado, parou de bater.»³²²

321 GC 372

322 ZA, O Segundo Canto de Dança

Bibliografia

Obras de Nietzsche

Traduções em língua portuguesa:

Aurora, Tradução de António Carlos Braga, São Paulo: Editora Escala, 2007

Crepúsculo dos Ídolos, Tradução de Delfim Santos F.º, Lisboa: Guimarães Editores, 2002 (4.^a edição)

A Gaia Ciência, Tradução de Alfredo Margarido, Lisboa: Guimarães Editores, 2000 (6.^a edição)

A Genealogia da Moral, Tradução de Carlos José de Menezes, Lisboa: Guimarães Editores, 2008 (10.^a edição)

Humano, Demasiado Humano, MARQUES, António (Ed.), Tradução de Paulo Osório de Castro, Lisboa: Relógio d'Água, 1997

A Origem da Tragédia, Tradução de Álvaro Ribeiro, Lisboa: Guimarães Editores, 2004 (12.^a edição)

Para Além de Bem e Mal, Tradução de Hermann Pflüger, Lisboa: Guimarães Editores, 2008 (9.^a edição)

Assim Falava Zaratustra, Tradução de Alfredo Margarido, Lisboa: Guimarães Editores/Babel, 2010 (15.^a edição)

Traduções inglesas:

The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings, Cambridge Texts in the History of Philosophy, RIDLEY, Aaron, NORMAN, Judith (Eds.), Tradução de Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (4.^a edição)

Beyond Good and Evil, HORSTMANN, Rolf-Peter, NORMAN, Judith, (Eds.), Tradução de Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (5.^a edição)

The Birth of Tragedy, Cambridge Texts in the History of Philosophy, GEUSS, Raymond, SPEIRS, Ronald (Eds.), Tradução de Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (9.^a edição)

The Gay Science, WILLIAMS, Bernard (Ed.), Tradução de Josefine Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (6.^a edição)

On the Genealogy of Morality, PEARSON, Keith Ansell, Tradução de Carol Deithe, Cambridge: Cambridge University Press, edição de 2008

Untimely Meditations, Cambridge Texts in the History of Philosophy, BREAZEALE, Daniel (Ed.), Tradução de R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 2010 (13.^a edição)

Writings from the Late Notebooks, Cambridge Texts in the History of Philosophy, BITTNER, Rüdiger (Ed.), Tradução de Kate Sturge, Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (5.^a edição)

Thus Spoke Zarathustra, Cambridge Texts in the History of Philosophy, DEL CARO, Adrian, PIPPIN, Robert (Eds.), Tradução de Adrian del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (3.^a edição)

Monografias sobre Nietzsche

COLLI, Giorgio, *Escritos sobre Nietzsche*, Lisboa: Relógio d'Água, 2000

CONSTÂNCIO, João, BRANCO, Maria João Mayer (Eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2011

KAUFMANN, Walter, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974 (4.^a edição)

KEMAL, Salim, GASKELL, Ivan, CONWAY, Daniel W. (Eds.), *Nietzsche, philosophy and the arts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998

LEMM, Vanessa, *Nietzsche's Animal Philosophy – Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, 2009

PEARSON, Keith Ansell (Ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006

SCHACHT, Richard, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983

WOTLING, Patrick, *Le Vocabulaire de Nietzsche*, Paris: Éditions Ellipses, 2001

—. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: PUF/Quadrillage, 2009

YOUNG, Julian, *Nietzsche's philosophy of art*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992

Artigos

CONSTÂNCIO, João. «Darwin e Nietzsche», in: POMBO, O./ PINA, M. (Eds.), *Em Torno de Darwin*, Lisboa: Fim de Século, 2012

—. «On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer», *Nietzsche-Studien*, 10, 2011

DELEUZE, «Comment sortir du nihilisme», *Le Monde – Hors-Série: Friedrich Nietzsche: L' éternel retour, Une Vie, Une Oeuvre*, julho 2011

LEITER, Brian, «Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom», in MAY, Simon (Ed.), *Nietzsche's On The Genealogy Of Morality: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; artigo consultado a partir de <http://ssrn.com/abstract=1473095> (data da consulta: 12 de janeiro de 2012)

MARTON, Scarlett, «Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca» in *Cadernos Nietzsche* 25, São Paulo, 2009

RAMADANOVIC, Petar, «From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster», <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.101/11.2ramadanovic.txt> (data da consulta: 15 de janeiro de 2012)

RICHARDSON, John, «Nietzsche's Freedoms» in GEMES, K., MAY, S. (Eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 2009; artigo consultado a partir de <http://as.nyu.edu/object/johnrichardson.html>, (data da consulta: 18 de janeiro de 2012)

WOTLING, Patrick, «La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique», *Nietzsche-Studien*, 37, 2008